

思孟之间儒学与早期易学史新探

陶 磊 著

天津古籍出版社

序

陶磊是“夏商周断代工程”实施期间招收的博士学位研究生之一。“夏商周断代工程”是国家“九五”期间重点科技攻关项目，当时要求不但要出成果，也要出人才，从而在中国科学院、中国社会科学院和北京大学等有关学位点和博士后流动站特别招收了一批硕士、博士研究生及博士后工作人员。陶磊入学后，由中国科学院席泽宗院士和我一起指导。我们强调学科交叉培养，因此他的论文题目选定为《淮南子·天文》的研究。这个题目是相当困难的，由于他的知识基础颇好，学习又很勤奋，终能顺利完成，取得学位。

毕业以后，陶磊博士坚持继续研究，不断有新的成果。读者看现由天津古籍出版社印行的他的这本《思孟之间儒学与早期易学史新探》，其“自序”开头就说“这是我的第三本书”。陶磊博士的第一本书，是在他的博士论文基础上写成的《〈淮南子·天文〉研究：从数术史的角度》，2003年齐鲁书社出版；第二本书是《从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变》，2008年山东人民出版社印行。这两本著作视角新颖，内容充实，富有创造性的见解。尤其是后一本，撰稿于他在美国哈佛大学哈佛燕京学社访问期间，较多征引外国汉学家的各种成果，更是引人注目。

这三本书，可说体现了陶磊博士治学的前进历程。头一本《〈淮南子·天文〉研究》，标举“从数术史的角度”，已显示出他工作的切入点。他通过长时间的探索，揭明了古代“数术”与今人所谓“巫术”有着明显的不同，在《从巫术到数术》的“绪论”中说：“就目前学术界对中国古代巫术与数术的研究看，除少数学者外，大多没有将它们作有意区分……但如果从历史学的立场看，尤其是从

信仰变迁的角度看，巫术与数术二者必须分开。”陶磊博士所指出的学术界对数术研究的不足，无疑是正确的。他正是从这一认识出发，论述了古代人们思想观念的“历史嬗变”。这对于考察中国传统文化的形成和演进自然有相当重要的意义。

《思孟之间儒学与早期易学史新探》这本新著，着眼点仍在于中国文化的形成演进，而集中阐述“从宗教到哲学”的过渡历程。陶磊自己讲，这本来是两部书，融合到了一起。实际上，所云“思孟之间”，子思乃孔子之孙，相传师承曾子，曾子系七十子后进，子思居七十子弟子之列，而作为“早期易学”中心的《易传》，亦应于七十子及其弟子时定本形成。由此足见，这两个题目之间，彼此实有内在互补的联系，无怪乎合为一书之后，读来并没有不自然的感觉。

本书之所以择取这样两个题目，与近年出土文献研究的进步直接相关。1973年末，湖南长沙马王堆三号汉墓发现大量帛书，内中《周易》经传及出自子思的《五行》，受到学者普遍重视，成为研究讨论的热门。此后，不仅1993年出现的湖北荆门郭店一号楚墓竹简内有子思一派的《五行》、《缁衣》等多篇著作，1994年入藏的上海博物馆楚简也有《周易》和《缁衣》等篇，为深入研究这两个题目提供了更好的条件。陶磊博士把握住这样难得的机会，就一系列重要学术问题，作出了自己的探索与判断。

我在这里要向读者说明的是，陶磊博士的书，包括前两本和这一本，可能并不是那么好读。这是因为所涉及的领域非常宽广，考虑的问题相当繁多。应该讲，其中的一些小的章节，都是足以铺陈成整本著作的。不过，您们如果仔细读下去，一定会有意外的收获，这是我在这里能够保证的。

最后，我还想提请大家注意本书的“后记”。陶磊在其中声明自己“是个喜欢思考的人”，而本书“思考为主导的特点很明显”。正因为如此，他的著作尽管充满材料，却不堕于繁琐堆砌的窠臼。

李学勤

2009年5月24日

自序

这是我的第三本书。对于一个自小怕读书的人来说，这似乎是命运在跟我开玩笑。我出生在农村，就我小学阶段的农村教育来说，从事人文学问的研究似乎不应该成为我的理想。多年来，我一直认为自己比较适合做一点技术性的工作，然造化弄人，我成了一位学者。

自小从未听说过世界上有学者这样一种职业，做梦自然也不会想到自己将来会成为一名学者。这样说，并不意味着我现在对学者这个职业已有了完整清晰的认识了。事实上，如果没有这几年对杜维明先生论著的关注，我对学者的理解就是读书，教书，写文章。

在去北京师范大学读研究生前，彭林先生曾赠我一册朱熹的《四书集注》，希望我能把《论》《孟》背下来，说入学后要检查。我真的努力去读了，入学时，《论语》基本能背下来，《孟子》虽背不下来，但也读得比较熟。十几年过去了，我自觉受这两本书的影响比较大。今天之所以能写出这第三本书来，与那时读熟这两本书是有关系的。不过，那时完全是为了完成任务，没有想到今天会写书，更没有想到，两书对于挺起不屈的脊梁至关重要。

真正认识到两书的价值，是在去美国访学一年之后。在最近一年多的个人特殊经历中，这两本书在精神上给予了我不少的支持。现在我对于杜先生讲的儒学要经过东京、纽约、巴黎，再回到中国，然后才能发现它的价值的说法有了别样而真切的体会。儒学必须经过自由的洗礼才能焕发其内在的生命力。

我很喜欢读顾颉刚先生为《古史辨》写的序文，从中不仅可以

学到他如何治学的，更可以体会到他与那个时代之间所发生的内在共鸣。顾先生自己是把这两方面分开的，所以他时常感到内在的冲突。我以前也是把它们分开的，所以我也时常感到这种冲突。近年，我读到杜先生关于儒家，关于公共知识分子的论说，始觉这两方面是可以统一的。由此，我对真正的学者也有了更深一层的理解。

由对学者认识的改变，也改变了我对学术的认识。事实上，在我进入学者这个行列之前，关于学者与学术的讨论已有很多，但由于目光过于集中在具体问题的研究上，心灵也比较散漫，从事学术工作十多年，自己很少严肃地思考过如何定位自己，如何规划自己的学术生涯。当然，要准确地定位自己，规划自己一生的学术，并不是一件很容易的事，个人的力量实在太弱小，社会环境的影响力却很大。就学术而论，传统学问家的榜样只能使我产生望尘莫及之叹。进入大学之前，几乎谈不上有什么古典教育，而进入大学之后，大学图书馆的藏书一度使我不知从何开始。西方的教育机构很重视对新成员的引导，印象中，我上大学时，除了辅导员给我们介绍本系的课程设计安排以及图书馆工作人员讲解如何利用图书馆之外，没有受到如何从应试的学习模式向求知的学习模式转变的引导。这个引导对于一个目光狭隘的青年人来说，实际上是极为重要的。四年的大学教育，最后又以考研结束。真正为求知有效率地去读书，是从读研究生开始的。而此时，再要向传统学问家学习，已为时甚晚。

读研究生阶段，除了受到必要的学术训练外，比如标点古书，彭林先生给我的指导，我印象最深的就是他说的一句话，研究必须是一个问题，这实际上就是学术界普遍强调的问题意识。十多年来，我的工作都是在这种意识的指导下进行的。问题有大有小，有重要，有不重要，在这个层面上，无论是东方还是西方，无论是文科还是理科，是可以取得共识的。但就人文学科来讲，又有其自身的特殊性，传统的学问观念，仍有其影响力。过去的读书人，是一物不知，深以为耻的，他们追求的是博学以待问。裘锡圭先生曾说，只有张

政娘这样的学者才可以称得上是博导，因为张先生是很博学的一个人。据说，当年历史研究所有三位你问他什么都知道的学者，张先生是一位，李学勤先生是一位，另一位是马雍先生。其中的李学勤先生是我的博士生导师之一。

我很佩服那些专精的学者几十年一直在一个领域辛勤耕耘的毅力与精神，但就历史这个学科而论，我更欣赏司马迁所揭举的贯通精神。很多问题，如果不能贯通，直接影响我们对它的领会与把握，历史学科的魅力也无法彰显出来。要贯通，首先要博学，这十多年，我一直不愿在一个领域深入下去，就是想多学一些知识，以便解决具体问题能够取左右而逢源。

以上还只是以一种理念为指导的学术研究，即科学理念。以科学理念指导人文研究，是保证研究科学性的必需，尤其是对于解决具体问题来说，科学的理念与精神是至关重要的。笔者体会，从事人文研究的学者应该多读一点科学方面的著作，以培养科学的精神，这对于进行具体问题的研究是有好处的。但人文研究仅仅具有科学性显然是不够的，毕竟它的研究对象是人本身，无论是历史上的人，还是现实生活中的人，抑或是将来的人，作为一个类别，不同时代，不同地域的人之间，共性大于个性。所以，能否以及如何以科学性的基础上，凸显人文性，是人文学研究所面临的一个问题，也是我对自己所从事的学术工作的认识变化所关注的中心。

人也是一种存在，他也有一个实现存在价值的问题。作为人文学科，理应为人实现其存在的价值发挥作用。学界讨论的历史学应该恢复其叙述性，实际上就是突出其人文性的一个主张。那么研究性工作能不能体现人文性呢？是不是人文性只能在叙述中反映出来呢？我个人以为，通过对研究问题的设计、选择，研究性工作同样能够体现其人文特征。研究与叙述不应该绝对地对立起来。简单地说，对任何出自研究者个人生命体验问题的研究，都具有人文性。比如陈垣对《通鉴》胡注的研究，陈寅恪对柳如是的研究，都可以说是人文性的研究成果。更进一步，由个人的生命体验上升到对家国命运、民族文化前途的关怀，由此出发的研究工作，也都可谓具

有人文性。学术研究不必像宗教一样关怀所有的人，更不必像快餐一样适合多数人的口味，只要是研究者感同身受，而又能使受众得到启示的研究，都可以说是有价值的人文研究。人文性研究，所追求的首先不是一种知识，而是人与人之间相互的体验与共鸣。但这种研究必须建立在科学精神的基础上，否则就是一种自欺欺人的把戏。

这本书算不上是人文性研究成果，而是一种知识的探求。书分上下两篇，内容上相对独立。就所关注的问题而论，都与儒家的思想与学术有关。五年前，笔者写过一篇《早期儒家与易学》的文章（《周易研究》2004年第四期），试图发掘儒家思想与易的关联。这本书的上篇讨论的是思孟之间的儒家思想，下篇讨论的是早期易学史上的一些问题，把这两篇合在一起，相信有助于我们进一步加深早期儒家与易学之间存在关联的认识。

从内容上看，将这两篇合在一起，有一定的合理性。两本书都是以出土文献为基础，对上古思想学术的特定方面所作的重新探讨，并且都涉及宗教与哲学的关系问题。礼与易，是上古宗教的重要组成部分，又都是儒家哲学的重要来源。从内容上看，上篇侧重于探讨由礼而演绎出的哲学；下篇侧重于探讨易的早期历史。无论是侧重于哲学分析，还是侧重于历史架构，从中都可以看出上古宗教与哲学的关联。笔者相信，随着新材料的不断出土，研究工作的不断深入，中国古代宗教与哲学的关系，轴心时代中国文明的突破，会更清晰地呈现在我们面前，其典范意义不一定亚于古希腊的模式。

如果我们进一步探寻思孟之间的儒学与易学的关系，就会发现，无论是儒家的思想，还是儒家的易学，圣人的观念在其中都占据着枢纽的位置。在儒家思想中，圣人是具有典范意义的存在，他智慧最高，可以与天地相参。即便是主张人人皆可为圣人的孟子，圣人仍具有典范意义，他是人伦备至的模范，只是因为知天之智的神秘性消失，圣人才成为人人可以效仿的榜样。对于儒家的易学来说，圣人同样具有典范意义。作易者为圣人，而易有圣人之道四，精研

易道，也可以成为圣人。两种论说中的圣人，又都具有神秘的特征。这种神秘的特征，直接影响了两种论说中出现神秘主义的观点，两种论说都有兼具理性与神秘的特征。这种特征，本书的两部分都有讨论，此略。

推崇圣人，诉诸神秘主义，都体现了古人对智慧的追求。易是一种寻求智慧的工具，只不过其途径具有神秘色彩。同样，思孟之间的儒者，也以知作为他们追求的目标。《大学》讲格物致知，讲欲诚其意，先致其知。《内业》讲修心静意，然后知生。无论是外在的攫取，还是内在的修炼，知都是追求的目标。在早期儒家的弘道之术，联结内外的便是知。而儒家易学中，汇合天道与人道的也是知。知在两种论说中，都具有举足轻重的地位。

在中国古代从宗教向哲学的发展中，对知的关注是一贯的。古人对圣的解释，或谓知天之谓圣，或以知通乎大道谓之为圣人，不管怎样界定，具有智慧是共同的特征。而在早期儒家的思想中，有仁义礼智四端说，有仁义礼智圣五行说，有不知言无以为君子之说，这些说法中，都强调了知的重要性。对于易学来说，无论是巫易，还是数术易；无论是运用于占卜，还是由之而生的哲学论说，知都是关注的焦点。

如此说来，将两篇文字合在一起，不仅仅对于加深理解早期儒家与易学的关系有积极意义，更有助于我们认识儒家思想学术以至整个中国文化的一般特征。

作者

2009年2月

目 录

上篇 礼与儒家哲学的展开——思孟之间

绪论 从宗教到哲学 /3

第一章 人道的展开——郭店儒简的思想世界 /13

- 第一节 天命与性 /15
- 第二节 性与道 /20
- 第三节 为政与修身 /25
- 第四节 心一贯论 /28

第二章 性之德，合内外之道也——早期儒家的弘道之路 /34

- 第一节 性合内外 /35
- 第二节 性、行分梳 /38
- 第三节 德、性之递嬗与礼 /41
- 第四节 心合内外 /44

第三章 《内业》与《大学》 /48

- 第一节 释“致知在格物” /48
- 第二节 释“欲诚其意者，先致其知” /54
- 第三节 礼与格物致知 /58

第四章 子思《中庸》思想新论 /61

第一节 “中庸”直解 /62

第二节 与天地参 /66

第三节 君子道 /71

第五章 “思孟五行”辨析 /76

第一节 儒家的两种五行说 /79

第二节 《五行》与思、孟 /87

第三节 又一种子思五行 /96

第六章 《五行》与神秘主义 /104

第一节 圣与君子道 /104

第二节 《五行》与神秘主义 /108

第三节 早期儒家中的神秘主义 /115

第七章 思孟之辨 /120

第一节 从气性到心性 /120

第二节 从修心到养气 /123

第三节 从心意分别到二心合一 /127

第四节 内在主体性的发扬 /132

第八章 试论儒家思孟一系的主体性论说 /135

第一节 早期儒家的鬼神观 /135

第二节 内在向度的拓展：慎独 /139

第三节 外在向度的展开：行 /142

第四节 内外之间：知 /146

结语 礼与理 /152

下篇 早期易学史新探——
以出土文献为基础

引言 /159

第一章 《系辞传》“易有太极”章与数字卦
——卦为圆体理论 /165

第一节	卦为圆体 /166
第二节	易有太极章与卦体分析法 /168
第三节	重卦说、四画卦与今本卦序新论 /171
第四节	卦为圆体与系辞规则 /173
第二章	《周易》用九用六与数字卦用“十”含义试解 /176
第一节	尚乾与用九 /177
第二节	用六与尚艮 /180
第三节	洛书与用十 /183
第三章	《连山》试解 /188
第一节	“连山”直解 /188
第二节	《连山》与时 /192
第三节	《连山》之义 /195
第四章	易象源起论 /200
第一节	从物象到卦象 /200
第二节	卦象的繁衍 /204
第三节	汉易象学之流派 /208
第五章	理性与神秘之间：《周易》卦爻辞的地位 /213
第一节	卦爻辞的出现 /213
第二节	尚中与断志 /216
第三节	理性与神秘的分离 /220
第四节	卦爻辞所体现的文化特征 /223
第六章	孔子论易与三易融合 /228
第一节	三易损益 /229
第二节	三易融合之一：统一卦体的出现 /232
第三节	三易融合之二：完整易道的表述 /235
第四节	三易融合之三：器用层面的表现 /239
第七章	巫史之辨：易在占卜中的运用 /242
第一节	史易与巫易占卜的不同 /242

第二节	观象系辞的再认识 /246
第八章	《易传》与孟京易学 /251
第一节	汉易学派别问题 /251
第二节	孟京易学以岁时配卦思想寻踪 /253
第三节	易家候阴阳灾异学说溯源 /255
第四节	巫易数术化与孟京易学 /259
结语	/264
后记	/268

上 篇

礼与儒家哲学的展开——

思孟之间

绪论 从宗教到哲学

罗根泽先生在论战国前无私家著作说时曾提到，“春秋及春秋以前所以经纬万端者，无不以礼。故各种学说，无产生之必要与可能。及至战国，世乱日亟，人心益诈，学者见先王之礼不能维持和平，于是各就所见，求所以维系改善之方。惟儒家仍思以礼治天下，而其所谓礼，亦益以制裁力，不若先王之只持歆动力。自余若老庄之非薄礼者无论矣。《国策》所载，诸子所论，言礼由礼之说，不经见也。则百家思救世弊，应时而出，亦如希腊之智者；清末民初之新学，风起云涌，有由然也”^①。如果说人类早期的一切学问都包含在宗教中，而中国古代的礼正是中国早期的宗教，用庄子的话语表述，礼应该就是古之道术，百家之学正由此道术分裂而来，那么，罗先生的这个说法中的前半部分是可以成立的，而后半部分割裂了百家之说与礼的关联，则不一定妥当。笔者认为，百家之说，皆可于礼中找到各自学说之端倪。其间或有极端反礼者，如今本《老子》，主要因其与儒家的对立，而儒家力倡以礼治天下有关。

上古之礼之为宗教，其为儒家所继承者，仍保留着诸多宗教之胎记。^②那么，儒家的哲学，与上古之宗教，与其自身所倡之礼，必有若干联系。礼与儒家哲学的展开，某种程度上可以通过上古思想

① 罗根泽《战国前无私家著作说》，载《罗根泽说诸子》，上海古籍出版社2001年，74页。

② 参见王启发《礼的宗教胎记》，载《中国哲学》第二十二辑《经学今论初编》，辽宁教育出版社2000年。

文化从宗教到哲学的变迁来把握。^① 这里讨论几个小问题，权作导论。

就早期儒家而论，他们并没有形成纯粹的哲学趣味，我们今天所以能看到他们的一些哲学性的思考，大多与他们对礼的阐发有关。学者讨论孔子的思想中心，有主仁与主礼两说，或者认为仁与礼之间存在着关联，不能割裂。如果可以将孔子对仁的思考看作是一种哲学性的思考，很显然，他的这个思考并没有与礼彻底脱离，其中最典型的表述，“克己复礼为仁”，直接将仁与礼挂钩。礼在早期儒家的论说中，一直是被关注的焦点。在哲学趣味浓厚的思孟心性学中，关于心性的哲学性论说，也可以说是为论证礼的必要性与必然性而展开的。换一种说法，早期儒家的哲学，是理论与实践的统一，用儒家的术语来表述，是论道与行道的统一。

哲学的出现，即人类理论思维的突破，是人类文明发展到一定阶段的产物，中国也不例外。在中国，这种突破并没有发生与此前文明的断裂，而是表现出了很强的连续性，尤其是在儒家文明中，哲学的出现并没有与此前的文化母体断裂开，而是呈现出了连续的图景，这主要表现在礼是理论哲学突破前后的文化的共同载体。当然，这种连续性限制了儒家哲学的进一步发展。

礼从来不单纯是仪式、礼器、身体周旋动作等可见之物的简单组合。从它一产生，其中即包含了很强的精神性的内涵。我们讲的从宗教到哲学，主要是立足于礼本身所包含的精神性内涵来说的。这种精神性的内涵，笔者认为，首先是对行为主体的德的强调。孔子说，“人而无仁如礼何”，这是理论思维突破后的人们关于礼与德必须匹配的认识。可以说，行礼者必须有德，无德则无须礼，或者

^① 这里参照的是 F. M. Cornford 的《从宗教到哲学》（From Religion to Philosophy）的模式，纽约：Harper and Brothers Publishers, 1957 年。

说即便有礼，这种礼本身也没有意义。据《礼记·礼器》，礼的设计，或以多为贵，或以少为贵；或以大为贵，或以小为贵；或以高为贵，或以下为贵；或以素为贵，或以文为贵。这些不同的原则，说明礼的意义不在礼本身，而在于它所要彰显的德。所谓“礼所尊者，尊其义也”（《礼记·郊特牲》）。

学术界有一种观点，认为礼源于俗，笔者对此持不同看法。笔者以为，礼的适用范围的扩大，有一个逐渐下移的过程。从礼的古文字形看，它是人奉献给神的祭品（玉）。按照社会财富一般的分配情况看，能够以玉享神的不可能是普通人，而只能是少数人，所以礼不可能是起源于风俗。联系到后来的礼不下庶人，而庶人的生活中也有与礼类似的俗来，礼与俗的关系应该是从礼到俗。所谓“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”。

与礼早期是少数人的专享相应，德在早期也是少数人具备的材质。有德之人，通常是那些圣王或者大巫，他们起着沟通天人的作用，他们的德被认为是来自于天，所谓“圣人天德”。与礼逐渐下移相似，德也有一个下移的过程。起初，只有少数人能获得德，但随着社会的发展，有德之人日益增多。春秋时期，一般的贵族（所谓君子），都可以通过实践培养自己的德。当礼与德下移到最下层的贵族士，理论思维被突破的条件就渐渐成熟了，而礼与德的形态也渐渐由宗教向人文转变。

儒家哲学的理论与实践相统一的主张，在德上也有具体的体现。在儒家的思想视野中，德是知与行的基础。由于早期人们认为知是外在的东西，有智慧对人来讲本身就是一种德（得），有德才会生知。对于行为者来讲，德一方面是他们行为追求的目标，另一方面则是他们的行为合乎规则的保证。

作为宗教性的德，具有神秘特征。学者或将其与人类学中神秘的“马纳”相联系，是很好的思路。因为它是外在的，所以后来《大学》讲“格物致知”^①。又由于它是流动的，所以古书中有“德之

① 详参本篇《〈内业〉与〈大学〉》。

行”的提法。在心性学的框架下，“德之行”通过心之思的转化，变成了心之行。经过孟子的发挥，它成为植根于人心的善的力量。这样，神秘的德就转变为人文的概念，完成了其从宗教向哲学的转变。

二

在中国上古思想文化从宗教向哲学转变的过程中，性是重要的概念。在孟子之前，性与生无别。论者讨论原始文化，每每提到生殖崇拜，确实，如何护生、发生、养生，是上古宗教、科学与哲学关注的中心问题之一。就儒家而论，他们所提倡的礼，尽管从中很难发现生生之巫术，但其中节生、护生的规定还可以看到。比如，礼中对人的食、色之欲，都有明确的规定，这些规定都是从节制养护人生的角度提出的。成十三年《左传》载刘子之言，“吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也，是以有动作礼义威仪之则，以定命也”。联系《中庸》的“天命之谓性”，刘子的话反映了礼仪与性的关系。昭二十五年《左传》载子太叔转述子产论礼之言，“气为五味，发为五色，章为五声，淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之”，杜注“制礼以奉其性”。定命与奉性，两者语气言辞虽有不同，但内涵相近，讲的都是礼与性的关系。

《尚书·召诰》“节性，惟日其迈，王敬作所不可不敬德”，傅斯年先生引《吕氏春秋·重己》的“养性”来解释这里的“节性”^①，笔者认为是可以的。郭店楚简《性自命出》则讲“节性者故也”（简

① 傅斯年：《性命古训辨证》上卷第三章，见傅氏著《民族与古代中国史》，河北教育出版社2002年。

11)①,“有为为之之谓故”(简13),而“礼乐,有为举之也”(简16)②,是“故”之一种。所以,视性为礼所关注的焦点之一,这个认识可以成立。如果追溯礼的起源,祭祀神灵的目的,是希望得到神灵对生民的护佑,这显然也是以人生为目的的。

礼对人性的关注,还表现在礼是人性表达的载体。孔子论《关雎》,“以色喻于礼”③,这实际上反映了儒家将人性的表达托之于礼的主张。《性之命出》简34—35云:“喜斯陶,陶斯奋,奋斯咏,咏斯犹,犹斯舞。舞,喜之终也。愠斯忧,忧斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊。踊,愠之终也。”这里礼之仪节的规定,本身也是人性的表达过程与方式。

孔子曾说“始作俑者,其无后乎”(《孟子·梁惠王上》)。用人俑为随葬品,当是上古人殉历史的反映。但此举违背了礼的护佑人性的宗旨,所以为孔子所深恶痛绝。

孔子之时,性还未成为哲学反思的主题,子贡说,“夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》)。对性进行明确的反思从子思开始,《中庸》讲“天命之谓性”,又说“性之德也,合外内之道也”。对其展开热烈讨论的则是子思的学生一辈,其成果主要体现在郭店楚简《性自命出》。其中涉及性之源起,性之发作,性之磨炼,性之善恶,性、心、物之间的关系等等话题。

从对性的哲学反思中,不难发现它曾经是古代宗教关注的焦点之一。《中庸》讲“天命之谓性”,《性自命出》简2—3讲“性自命

① 此处“节”字从裘锡圭先生释,《由郭店简〈性自命出〉的“室性者故也”说到〈孟子〉的“天下之言性也”章》,原载2003年10月在香港中文大学召开的第四届国际中国古文字学研讨会的论文集,收入裘氏著《中国出土文献十讲》(复旦大学出版社2004年版),笔者所见为后者。

② 《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年版。为引用方便,本书所引郭店楚简文字,如无特别说明,悉据李零《郭店楚简校读记》(增订本),北京大学出版社2002年。《校读记》改动了一些篇名,为方便讨论,标题仍从《郭店楚墓竹简》所定。

③ 上海博物馆藏战国楚竹书《诗论》简10。

出，命自天降”，性（生）来自于天，性之善恶，某种程度上体现了天命之善恶。而天命的善恶，则当是所谓天命的有常与无常。子思学派关于性之善恶的认识，除承认少数圣人为天生性善之外，一般地说，他们认为性无所谓善恶。这应该是与他们的没有固定的天命的认识联系在一起的。与人心无定志相似，天也没有定志。过去人讲天命无常，唯德是辅，但子思学派进一步认为，贤良而有德行的人，不一定都能实现自己的价值。“遇不遇，天也”（《穷达以时》简11），这里的天，完全没有选择标准，所谓“有天有人，天人有分”（《穷达以时》简1），人在世间的价值实现，取决于其于世间的际遇。人性的善恶，根本上要靠人自身的努力。

讲性善的孟子在对待天的问题上，与子思学派有所不同。万章曾经问孟子，“尧以天下与舜，有诸？”（《万章上》）这本是子思学派的观点，《唐虞之道》简22说“古者尧之与舜也”，并且说“及其有天下也，不以天下为重”（简19）。孟子不同意这种说法，他认为，天子不能以天下与人，而是天与人以天下。“天与贤，则与贤；天与子，则与子”。这里的天，就是有选择标准的天了。这种见解，笔者认为，与他的人性善的观点是一致的。也就是说，无论是子思学派，还是孟子学派，他们的天命观、历史观与人性观是内在统一的。这种一致使我们相信，上古宗教中，人性（生）的问题，与其天命观也是内在一致的。

礼与天命也有联系。《礼记·礼运》：“是故夫礼，必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命，其官于天也。”这里最后提到了天、命，也就是说，礼是秉承天命而制定的。从前面将礼置于宇宙论的框架下讲述来看，这里的天命的宗教色彩已经淡薄。下文又说，“礼义也者，人之大端也……所以达天道、顺人情之大窦也”，人情是人性的外现，礼实际扮演的是沟通天与人的角色，一方面，它要本之于天；另一方面，又要因人之情，天与人在礼中得到了统一。无论是宗教，还是哲学，连接天人，都离不开礼。

三

从儒家有“长性”的观点，也可以看出儒家哲学与上古宗教之间的联系。《性自命出》论性有这样一段话：“凡动性者，物也；逆性者，悦也；节性者，故也；厉性者，义也；绌性者，势也；养性者，习也；长性者，道也”（简 10—12）。这里值得注意的是最后的“长性者，道也”。后面对道有解释，“道者，群物之道”（简 14）。在竹简的作者看来，万物皆有性或理，循其性或理而行，即为其道，因此，牛有牛道，马有马道，地有地道，水有水道。所谓长性，即使其性生长壮大。《成之闻之》：“圣人之性与中人之性，其生而未有非志次……及其博长而厚大也，则圣人不可由与埤之。”（简 26—28）这里提到圣人之性的生长壮大，说明性确实是可以成长壮大的。长性者道也，圣人之性之所以能博长而厚大，当在于圣人能够不勉而中，从容中道，所谓发而皆中节是也。

道有内外之分，率性之谓道，循着内在的性的要求而动，是自然之道；遵循外在的礼的规范，是有为之道。由于礼本是因人之情而为之节文，所以内外之道在理想状态中是合一的。无论是率性，还是循礼，都可以使性成长壮大。

上古时期，也有长性的命题。所谓“生生”，应该就是后来的长性。古代的“生生”是通过巫术实现的，易原本有巫术功能，因此有“生生之谓易”之说。巫术中有所谓祈生巫术，其目的也是“生生”。术与道，含义相近。“长性者道也”的判断，当是从古代文化中的生生之术提炼、发展而来，这种发展也体现了所谓的从宗教到哲学的转变。

孟子在谈到其善养浩然之气时说，“心勿忘，勿助长”，然后讲了宋人揠苗助长的故事。性者，气也。养浩然之气，也就是养性。《性自命出》：“养性者，习也。”孟子的修养方法与之不同，他称其为“心勿忘”，也就是所谓的心志集于义。他对助长的批评，说明他对“长性”的命题是持批评态度的。在孟子的思想中，人性先天为

善，不需要助长，要做的工夫是求其放心，是养心。这是他与子思学派的不同。

在“生生”向“长性”的从宗教向哲学的过渡中，有一点值得重视，即以锻炼心之思为主要内容的神秘主义的修炼。前面提到圣人之性的博长而厚大，是由于他能不勉而中，从容中道。尽管这种能力要等到一定的时候才能表现出来，但从根本上讲，它是天生的。对于士君子来说，除了外向的实践之外，还有一条内在的成圣之道。郭店楚简《五行》叙述了这两条路径，不过，其中所论述的外向的实践在当时还不能使人性成长壮大以至圣人的境界，只有通过其所论述的内在的神秘的修炼，才能成为真正的士君子，即智慧达到圣人的水平。这种神秘主义的修炼，既有宗教的色彩，又有哲学的味道，可以说是介于宗教与哲学之间的一种形式，或即所谓的“道术”。而通过内在修炼成为士君子的过程，也是人性博长厚大的过程，本身也可以说是“生生”或者“长性”。

四

前文谈到，中国古代百家之学都可以追溯到礼，但诸家自礼演绎而生的脉络各不相同，其中以儒家最为显著。我们阅读的一些重要的儒家哲学著作是被编入《礼记》而流传下来的，也就是说，这些著作本身，在古人看来，是讨论礼的文章，这说明儒家之学，相较于其他学派，与礼的关系最为密切。究竟应该如何去把握儒家哲学与礼的紧密关系，它们之间的演绎关系体现在什么地方，本书可以说反映了笔者对此问题的思考与回答。

儒家之礼本质上讲是一种关于社会实践的学说，儒家所提倡的价值，所主张的世界观、方法论，都融入了他们的礼学之中。道家因其反对礼而获得了哲学思辨的纯粹性，儒家因其倡导礼，使其学说呈现了理论与实践相统一的特色。辩证唯物主义认为，哲学是关于世界观的学说，又是关于方法论的学说。儒家哲学，撇开其实践的具体内容，也可以从这两方面去认识与把握，前两章即是关于早

期思孟一系儒家这两个方面的论说。由这两章，我们大致可以看出儒家学说是如何从礼中演绎出来的。

杜维明先生在1975年的一篇论颜元文章中写道：“特殊的礼仪实践活动不仅是一个践履，而且是自我显现的表示。在某种意义上，它提供了儒家长期关注的‘内圣外王’问题的解决办法。因为它在修身的内在努力和齐家、治国以至平天下的外在表现之间架起了一座桥梁。一个礼仪活动，在这个词的真正意义上讲，总是包括了内与外两个方面”^①。杜先生认为，礼仪的实践沟通了儒家内在努力与外在表现，我们可以更进一步讲，儒家在内与外两方面的哲学论说，原本即是从礼演绎出来的。礼中有斋戒，主要是从内在的方面对人提出要求，要求人做到内心的诚敬。“敬者，德之聚也”，人若不能做到内心的诚敬，其他德行也无法培养，君子的人格也无法实现。儒家关于内在德行的培养，恐怕很难说与礼的践履没有关系。尤其是其极端形式，即所谓神秘主义的修炼，很可能是从斋戒中发展出来的，这可以从“心斋”一词本身得到说明。

关于外在努力的论说，与礼仪实践的关系更要紧密一些，并且更容易被人理解。孔子说“导之以德，齐之以礼，民有耻且格”。儒家的理想的政治模式应该是以礼治国，《大学》的修齐治平都应该是在礼的框架下实现的。所有的外在努力，都可以用一个词来概括——“行”。而据曾子的解释，“行者，行礼者也”，所有的实践都是为了推广礼，从而将整个天地、自然、人生与社会都纳入到礼的范畴中。因此，笔者认为，礼是儒家哲学论说展开的起点，同时，它又是儒家哲学发展的必然归宿。儒家的哲学本质上是行动的哲学，是理论与实践相统一的思想学说。

本篇内容基本上都是根据这样一条基本线索展开的，虽然各章

① 杜维明：《颜元：从内在体验到感性具体》，载杜氏著《人性与自我修养》，中国和平出版社1988年，第184页。知其为1975年之文字者，系据陈引驰先生编“学苑英华”之杜维明著《一阳来复》（上海文艺出版社1997年版，316—317页）。二者译文不太一致，此处所引系据前者。

关注的主题不同，但这条线索是一贯的，或侧重于内在努力，或侧重于外在努力。在这两条路径中，外在的努力以往是尽人皆知的，内在的努力，过去多侧重于论说孟子的心性之学。本书则提出了成德之路上的神秘主义修炼的问题。近年，台湾有学者开始关注孔子思想与密契主义（神秘主义）的关系^①。笔者以为，早期儒家内在成己的努力，有一个发展过程，神秘主义修炼是其极端形式，认为孔子有神秘主义修炼的证据不充分。从现有证据看，早期儒家发展到第三代，即郭店的时代，才出现了借助于神秘主义成圣的论说。这构成了本书的另一条线索。

^① 参见王钦贤《从密契主义的观点来看孔子的天道与仁道观》（第七届当代新儒学国际学术会议论文，武汉大学 2005 年，又刊于《鹅湖》371，2006 年）。该文及陈复的《孔子的冥契主义》系从网上搜得，特此说明。

第一章 人道的展开

——郭店儒简的思想世界

古代埃及人关于历史有所谓神的时代、英雄时代与人的时代的三分法，德国哲学家雅斯贝斯（Jaspers）关于历史有所谓“轴心时代”的提法，两种历史观中，都蕴涵着人的觉醒的命题。就中国古代而论，学者或以为西周已经出现了人文主义的思潮，笔者则认为，真正意义上的人的觉醒发生在春秋时代，子产的“天道远，人道迩”是代表性的发言，而孔子退朝，厩焚，问人，不问马之事实，则反映了人的价值的凸显，“天生百物，人为贵”，则是这种观念的学理性表述。

要回答“人是什么”“人应该怎样”的问题，并不是一件容易的事情，不同时代、不同学派的思想家会产生完全不同的想法。就中国古代思想家而论，对此问题讨论最多的当属儒家。孔子讲其道一以贯之，在笔者看来，贯穿其道的“一”，就是仁，而仁者，人也。从《论语》所记载的孔子的言行看，他所谓的道不行，就是人道不行。然由于他述而不作的学风，作为儒家学派的创始人，孔子并没有提出一套清晰的关于人道的论述体系，当然这并不意味着他没有完整的思想体系。

有关七十子思想的文献，流传至今的也不足以构建儒家关于人道的完整主张。从儒家学派发展的历史看，所谓“儒分为八”，七十子之中是否有完整地继承孔子思想学术的传人，本身还值得怀疑。值得注意的是子思，其为孔子嫡孙，古书又言其“好大”，在他这一派的儒学中，有完整的关于人道的思想体系，是值得期待的。1993

年出土的郭店楚简，似乎正满足了学者了解儒家关于人道的思想体系的希求。

自《郭店楚墓竹简》正式发表至今，已有十年，学术界对它的研究取得了丰硕的成果。不过，除文字考释外，有关这批竹简，尤其是儒简的比较重要的论断，大多是在该书发表之初取得的。关于其中儒家经籍的学派性质与思想内涵，在《郭店楚墓竹简》发表之初，来自史学与哲学两个学科的专家就发表了很好的意见。史学方面可以李学勤、姜广辉两位先生为代表，他们认为竹简中的儒家著作当是《汉书·艺文志》著录的《子思子》^①。哲学方面可以陈来先生为代表，他看到了竹简中醒目的心性思想并作了仔细讨论，他不赞成史家所提出的儒简为《子思子》的论断^②。徘徊于哲学与史学之间的庞朴先生，兼两种意见之长，指出儒简的时代在孔孟之间，思想特征是向内求索^③。其后虽有不同意见与不同论述出现，但大多是围绕着这些意见展开的。笔者接受儒简为子思一系儒者的著述的观点，但倾向于认为儒简的大多数是子思门人之作^④。

众所周知，郭店儒简的内容十分丰富，其中不仅有醒目的心性论，还有谈为政与修身等具体问题的内容。笔者认为，这些丰富的思想论说，都是围绕着一个主题展开的，即人道。《五行》《性自命出》《六德》《尊德义》以及《语丛》中，都出现了“人道”一词，

① 李学勤：《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》，载《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社2000年；姜广辉：《郭店楚简与〈子思子〉》，《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社2000年。

② 陈来：《郭店楚简之〈性自命出〉篇初探》，载《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社2000年。

③ 庞朴：《孔孟之间》，《中国社会科学》1998年第5期；又载《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社2000年。

④ 参见拙文《郭店儒简与告子学说》，载庞朴等《郭店楚简与早期儒学》，台湾古籍出版有限公司2002年。

并说“唯人道为可道”^①，“人道为近”^②，“君子如欲求人道”^③。人道本有很多向度，如天人关系、性命关系、身心关系、社会关系、政治主张、历史观点等等，循着一个向度深入发展下去，即可以成一家之言，郭店儒简几乎涉及了所有这些向度，这或许是子思“好大”的具体体现。

然而作为一个学派，重要的不是它讨论问题的广度，而在于它在讨论诸多问题时，有没有内在的统一性。就目前学术界对郭店儒简的研究而论，对于儒简的思想能否内在地构成体系，讨论还相当有限。本章拟在已有的研究基础上，进行一次尝试，希望揭示其所蕴涵的思想体系，找出其中一以贯之的东西。希望这个讨论对目前研究中出现的争论与问题的解决有所裨益^④。讨论或有不妥之处，请方家指正。

第一节 天命与性

对人的学理性的探讨是从郭店儒简开始的，简文对性、生、情、心等概念的讨论，最为引人注目，学者在这方面已有很多研究。众所周知，孔子罕言性，《论语》中谈到性的文字寥寥无几。子思虽给出了“天命之谓性”的定义，但并没有展开讨论。郭店简则对人的性情进行了细致的分析与讨论，这应该视为儒学发展的必然。要提出系统的人道主张，必须从研究人本身开始；要别人相信自己的主张，必须有一套理论支撑。郭店简关于心性的讨论，应该说就是出于这样的考虑，而这些讨论，确实是简文关于人道主张的理论基础。

性是什么，以往学者认为，性是人之所以为人的根据，这不够

① 《性自命出》简 14—15、41—42。

② 《尊德义》简 8。

③ 《六德》简 6。

④ 目前研究中的最大问题，是对郭店儒简各篇的时代与作者的认识迥异。关于学术界对各篇作者的认识情况，朱心怡《天之道与人之道：郭店楚简儒道思想研究》（台北：文津出版社 2004 年）20—22 页有列表统计。

确切，至少不符合早期性命说的原意。《中庸》讲“天命之谓性”，郭店楚简《性自命出》简2—3则说，“性自命出，命自天降”，《郭店楚墓竹简》裘锡圭先生按语已指出，两者内涵相近，显然性就是天命或天命的一部分。因此，要把握性的内涵，必须知道天命的内涵。郭店简《语丛》有这样的论述，

《语丛一》简12，有天有命，有地有形。

简2，有天有命，有物有名。

《语丛三》简68a，有天有命。

从前两条材料看，天之有命犹地之有形、物之有名，则所谓天命，是天通过它而为人所知的东西，如地之形、物之名。这样理解对不对呢？《中庸》第二十六章说，“《诗》云‘维天之命，于穆不已’，盖曰天之所以为天也”^①，这是说天命是天之所以为天的道理。这个认识与我们对《语丛》的理解一致。

既然天命是天之所以为天的道理，作为天命的性也可理解为天之所以为天的道理，也就是说，天通过万物所禀之性而为人所知，所谓知性所以知天是也^②。人们之所以能知道天的存在，是因为万物皆有性，“牛生而长，雁生而伸，性使然也”（《性自命出》简7）。从万物各异的生命特征中，可以看到统一的天的存在。万物虽殊，天命则一，那就是性。这里需要注意的是，性与生，散文则通，对文则异。《语丛三》讲“有性有生”^③，是以性为一，以生为多，这是对文。散文的情况下，性与生都既可以表示一，也可以表示多。

作为一的性或生，其内涵指气。《性自命出》简2“喜怒哀悲之

① 《中庸》章句的划分，据朱熹《中庸章句》。

② 知性所以知天，见《孟子·尽心上》。

③ 简58、68b、71b。

气，性也”^①，则性的准确的解释当是得自于天的气。《管子·内业》讲，凡人之生，天出其精，地出其形。性即为流为天地之间的精气，所有有生命的东西，皆因得此精气而生，所以凡有血气者，皆有得自于天的性。《语丛三》讲“有性有生”，有了精气，也就有了生命。反过来讲，就是所谓的“生之谓性”^②。

万物所得之性，皆为天命，并不存在具体的人与物的性，所谓牛之性犹羊之性，人之性亦如此。《性自命出》简9说“四海之内，其性一也”，所谓“形于一谓之性”（《大戴礼记·本命》）。也就是说，在性上看不出生物的差别。

就有血气心知者而言，性是它们得自于天的存在根据，它们之所以有生命，根据即在此。从这个意义上讲，性是本体，是气本论在有生世界的表述形式。《中庸》讲“中也者，天下之大本也”，这里的“中”即为性^③。《孟子·滕文公上》讲“天之生物也，使之一本”。这个“一本”，笔者理解也是气^④。从这些论述看，思孟学派已经建立起了有血气心知者之世界的性本体论。

有必要指出的是，对于有血气者，性是它们统一的本体，而对于无血气之物，统一的本体则是理，所谓“物有理”，“天形成人，与物斯理”。（《语丛三》简17）性与理，都是气，一是针对有生世界讲的，一是针对无生世界讲的。楚简的中心是讲人道，所以对性作了详细论述，而对物理论述不足。

一般认为，古代儒家思想中只有宋明理学堪称哲学，现在看来，

① 关于《性自命出》这则材料的价值，是数年前李学勤先生在清华的一次简帛会读上提醒大家注意的。

② 参见拙文《郭店儒简与告子学说》，载庞朴等《郭店楚简与早期儒学》，台北：台湾古籍出版有限公司2002年。下面谈到告子关于性的思想，皆可参考此文。

③ 《中庸》“喜怒哀乐之未发，谓之中”，“中”指的是尚未表现为喜怒哀乐的精气，即性。详参本书关于《中庸》的研究。

④ 孟子关于性的认识，与郭店简相比，值得注意之点是突出人性与其他生命所禀之性的差异。

这个认识有必要改变。宋儒将性理统一起来，提出性即理即气，建构了庞大的理学体系，究其源，可以追溯到先秦的思孟一系的儒学。从这个意义上讲，儒家有能力独立发展出自己的哲学体系。由于先秦儒家过多地关注现实实践，即所谓“行”，即便在郭店简中，其相关哲学论述也是为其所关注的现实话题服务的。这大概是儒家没有发展出纯粹的哲学体系的根本原因。

万物既统一于性，如何判断其差别呢？我们看到的缤纷的生命现象是从何而来？体貌特征上的差别，所谓“化于阴阳，象形而发谓之生”（《大戴礼记·本命》），据前引《内业》，可以归诸地。但除形体差异外，更重要的是习性的不同，所谓“性相近，习相远”。这个不同，也就是所谓情的不同。郭店简多次讲“情生于性”，情是天命之性在具体个体上的显现，“凡有血气者，皆有喜有怒”（《语丛一》简45—46），这里的喜怒就是情。在同一个体内，在不同情境下，性也会有不同的表现。可以这么讲，性是一，情是殊。殊可以是物类的不同，也可以是同类中不同个体的差异，还可以是同一个体于不同情境下的差异。可以说，所有的差异都可以用情来解释。对照宋儒的“理一分殊”，这里堪称“性一情殊”。

情的差别是如何出现的？郭店简的解释是诉诸于心。前面讲性是有血气之物的本体，它本身是静止的、不变的，是可知的。人们感知性是通过性所显现于外的情。但性不能自动显现而转化为情，它需要物的刺激，而具体的表现则由心决定。物是性转化为情的动因，所谓“动性者，物也”（《性自命出》简10—11），而心则决定性之转化的方向。“心无定志”（《性自命出》简1），随外界的刺激而动。由于用心各异，所以由统一的性转化出来的情各个不同。《性自命出》简4讲“好恶，性也”，这里实际讲的是心的活动，性转化为情，与心理活动是同时进行的。既没有单纯的心理活动，也没有单纯性气的抒发，二者交织在一起。

在后人所关心的性善与性恶的主题上，郭店儒简认为，性是无所谓善不善的，可以表现为善，也可以表现为不善，人所见到的性之善恶，并非性本有善恶的规定，而是由心决定的。心是运动的、

变化的，它变动的方向即所谓志，决定了性的善恶表现，告子将此形象地比喻为水之就下，所谓“决诸东则东流，决诸西则西流”。性受物刺激而动，犹如水之就下，决诸东、决诸西，则喻指心之所向。心向善，性就表现为善，心向恶，性就表现为恶。

更进一步讲，心之向善与向恶由所谓“势”决定。《性自命出》简5“所善所不善，势也”^①，这里的势是外界即物对人心所形成的张力，即所谓“物之设者之谓势”（《性自命出》简12—13）。物诱人心向善，人就表现为善，反之亦然。人之善恶即由此产生。告子对性与仁义的关系有一个比喻，性好比杞柳之类的树木，仁义好比由这些树木做成的杯子等器皿，树木所以成为杯子，是由工匠的心意决定的。这就形象地描绘出了性、心与善恶的关系。

由于这样的理论，教育就显得特别重要。但教育绝不是宣讲空洞的仁义道德，而是以移情为目的，所谓“凡声其出于情也信，然后其入拨人之心也厚”（《性自命出》简23）。情与心本交织在一起，能使人情为之震撼，就能使人的心灵受到影响，教育的目的也就达到了。音乐是陶冶性情最有效的媒介，“凡学者求其心为难，从其所为，近得之矣，不如乐之速也”（《性自命出》简36），这当是乐教受到儒家特别重视的根据所在。

《性自命出》简51—52中有这样一句话：“未教而民恒，性善者也”，论者或以此作为郭店简有性善论的根据，对此笔者不敢苟同。性善论，是就普遍的人性而言的，指人先天皆有向善之心。就郭店儒简而言，根据前面的分析，人性，即人所得自于天的气，没有善恶的规定性，所以不存在性善性恶的问题。但这里明确讲到有性善者，这只能从先天存在道德化的精气的角度来理解^②，民没有经过教

① 蒙培元先生将这句话理解为，势是性之所善与所不善的对象，而非决定性之善不善的力量，与通常的理解不同，参见其《〈性自命出〉的思想特征及其与思孟学派的关系》，《甘肃社会科学》2008年2期。

② 关于存在先天的道德化的精气的命题，参见本篇《“思孟五行”考辨》、《〈五行〉与神秘主义》。

育而有恒心，说明治民之人所得到的精气是先天道德化了的精气，这里的性善者，当如学者所论是圣人。

第二节 性与道

性是本体，是天之所以为天的根据。物之于天，只能敬顺之，所以《中庸》说“率性之谓道”。郑玄注，率，循也，循性而动谓之道。上节已指出，性是静止的不变的，只有发于外才能为人或物所循。性发于外谓之情，人之所行实际上是与情相始终。因此，“率性之谓道”，准确地讲当是“率情之谓道”^①，《性自命出》简3讲“道始于情”、“始者近情”，正谓此也。

率情之道，就是诚之道。李学勤先生数年前在清华的一次简帛会读会上，曾提到《性自命出》的“凡人情为可悦也”（简50）之“情”，应该当“诚”讲，证据是类似文字在《淮南子》中，“情”作“诚”。这个理解是有道理的，其中暗含着这样一个命题，即只有在诚的心理意识状态下，性才能转化为情。如果不诚，性就不能转化为情，而表现为伪。《性自命出》中“凡人情为可悦也”（简50）正与“凡人伪为可恶也”（简48）相对立。率性或率情，是从心理意识层面上讲的，前文提到由性而为情与心理活动交织在一起，性一动，则心随之而动，所谓率性或率情，实际上就是《大学》讲的“诚其意”，所谓“如恶恶臭，如好好色”。好恶既是性情，又是心理活动，从这个意义上讲，率性或率情，就是率意，即诚之。

这里有一点需要解释，前文讲由性而情，其表现形式由心决定，这里又讲率性、诚之，前后似乎矛盾。这其实与古人将人的心理意识活动分为两个层次有关，两个层次是心与意，或外心与中心，这个下文还要讨论。率性、诚之是理想的人道，但在实践中，很少有人能达到这个境界。现实中人的表现多由所谓外心决定，这样就有了所谓的伪装与掩饰，这就背离了理想的人道。前面讲的是一种理

^① 《庄子·山木》有“情莫若率”“率情不累”。

解现实的理论，以外心为依据；这里讲的是理想状态下的情况，以内心为依据。

上节已指出，有血气者有性，无血气者有理，皆为天命。循性而动谓之道，则循理而动也是道。准此，万物皆有道，所谓“道者，群物之道”（《性自命出》简14）。人有人之道，马有马之道，地有地之道，水有水之道，若要治理万物，必因其道。圣人治民，造父御马，后稷艺地，大禹行水，皆各因其道^①。治民、御马、艺地、行水，皆是尽物之性，然必因其道方能善其事，是所谓“长性者，道也”（《性自命出》简12）。

性化为情，心是中介，而情之善恶则由心志决定，所以在率性、率情之道中，心仍是一个重要概念。《性自命出》简12的“凡道，心术为主”讲的就是这个道理。关于心术，《管子》有《心术》篇专论之，郭沫若先生指出，心术就是心之行，术与行皆是道路^②，此说甚确。

前文还指出，性本身无所谓善不善，则循性之道也会有向善与向恶两种可能。因道而治也可能有两种结果，古帝王或因人道得治、或因人道得乱，足可以说明这一点。“禹以人道治其民，桀以人道乱其民。桀不易禹民而后乱之，汤不易桀民而后治之。”（《尊德义》简5—6）同样是人道，禹治而桀乱，原因何在呢？与性之由心志决定表现为善或恶相似，人道之向善与向恶也由心术决定，所以说“凡道，心术为主”。

治理国家是这样，对于修身来说，心术则决定了个人是善还是恶。《荀子·非相》曰：“故相形不如论心，论心不如择术。形不胜心，心不胜术。术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也。形相虽善而心术恶，无害为小人也。”心术善则为君子，心术恶则为小人。

① 据《郭店楚墓竹简·尊德义》。

② 郭沫若《宋尹尹文遗著考》，载郭著《青铜时代》，见《郭沫若全集》（历史编）第一卷，人民出版社1982年。

既然为道之善恶取决于心术之正与否，而心无定志，所以教导就显得格外重要。《性自命出》简9讲“四海之内，其性一也。其用心各异，教使然也”。正是基于这一点，所以《性自命出》简14—15又说：“道四术，唯人道为可道也，其三术者，道之而已。”“唯人道为可道（导）”，是说只有人道可以引导其向善；其他三术道之而已^①，当是说因之顺之而已。教可以使人用心端正，教还可以培养人的恒心，使人永远向善。据《性自命出》，诗书礼乐都是有为而作，所谓有为，是说为教人心术端正而制作了这些内容，以使其向善之心恒久不变。此所谓“修道之谓教”。

教本身只是一个行为，其所以发生作用，当从两方面来理解。一方面所教的内容能够深入人心塑造人的情性，这是人心能持久向善的根本所在。这主要是指乐教；另一方面，教能够使人明理，以使人心有所向，促进人伦之道的实现。这两种理论，用今天的话讲，一是动之以情，一是晓之以理。这两种理论又与人的心理意识活动的两个层次相对应，动之以情，是着眼于人的内心，是保护、培育人的真诚；晓之以理，则是教人做人做事的道理。

无论是哪一种教育，都是出于修道的目的。对于践履人道来说，德必不可少。就其与道的关系而言，德是实现道的能力或力量。教育的目的就是要在人心中培育德，所谓“教所以生德于中者也”（《性自命出》简18）。与道之不别善恶不同，春秋以后的德，一般被认为是积极的、正义的，有德之人便意味着其有力量从事正义的事业。就郭店儒简而言，有德之人便有力量使心志恒久向善，这样就弥补了因人性与人道的道德中立而带来的缺憾。

在郭店儒简中，成德的途径主要有三种，一种是前面提到的教育，一种是通过实践积累而成德，另一种则可能是通过修炼成德。

^① 其他三术，李零以为是下文的诗、书、礼乐（《校读记》111页），郭齐勇据《礼记·王制》以为诗书礼乐分为四术（《郭店楚简〈性自命出〉〈五行〉发微》，载《楚地出土简帛文献思想研究》（一）3页，安徽教育出版社2002年）。

第一种中所谓动之以情的教育，可以直接生德，而所谓晓之以理的教育本身并不足以使人成德，还必须通过个体对理义的实践积累，才能生德于中。关于所明之理，郭店简有《六德》，根据六种人伦之职，分别赋予不同的德目。不同的个体，根据自己的人伦之职，通过实践培育积累相关德行，就可以说求得人道。第三种成德途径主要见于《五行》。《五行》简 1—4 云：“五行：仁形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。”这里的“形”，当如朱熹对《中庸》二十三章“诚则形”的解释，“诚者，积中而发外”^①。《成之闻之》说，“形于中，发于色，其诚也固矣”，可与《中庸》互相发明，由此亦可见朱熹对“诚则形”的解释是对的。《五行》形于内的五种德之行，笔者以为是以神秘主义为背景的^②。

在郭店儒简中，德有内外之分，最明显的表述是所谓“仁内义外”，这里内外划分的根据，笔者认为可以用孟子的良知良能的概念来理解，所谓内，指的是人与生俱来的德行或心灵的力量，所谓不教而能，不学而知；所谓外，指的是后天人为规定的道德要求。内德是天生的自然的德行，而外德是后天形成的社会性的德行。同一种德目，可以是内在的，也可以是人为的规定。如仁德，当它因人的恻隐之心而引发，则是内德；而如果它是人为赋予，如《六德》简 23 讲的“仁者，子德也”，它则是外德。同样是义，敬兄长则为内德，敬乡党则为外德。

内德与外德的划分，代表着自然主义与人文主义的两种道德观点。两者间的划分在郭店儒简中并不是绝对的。理想状态，内德可以自然转化为外德。比如说义，《五行》简 33—35 讲“中心辩然而正行之，直也。直而遂之，肆也。肆而不畏强御，果也。不以小道害大道，简也。有大罪而大诛之，行也。贵贵其等，尊贤，义也”。

① 朱熹《中庸章句》。

② 参见本篇《〈五行〉与神秘主义》。

这段文字中实际包含了发源于内心自然生发的义与社会性的义两种德行。前面的义，犹如梁山好汉的疾恶如仇之道义，是自然的，当属内德。后面的贵其等尊贤，则是社会性的义，当属外德。这里连贯表述，并不意味着作者对内、外德行的区分不彻底，不能以其与仁内义外的观念相抵触而认为儒简中包含了不同派别的儒学。《五行》的表述，反映的是理想状态下内德向外德的自然过渡。它是指君子成德后，由内心的抉择通过行，而形成的外在的德行。这用孟子的理论比较好理解，内在的善心是外在德行的萌芽。在孟子，内在的善心是天生的，在《五行》只有通过神秘修炼，才能培养内在稳定的向善之心。孟子讲义内，笔者认为，是受了这种理想的道德境界的影响而提出的，而孟子本人可以说是一个道德理想主义者。

在郭店儒简的思想世界中，人文主义的道德观点仍具有很强的宗教色彩。《成之闻之》简 31—33 讲“天登大常，以理人伦，制为君臣之义，作为父子之亲，分为夫妇之辨。是故小人乱天常以逆大道，君子治人伦以顺天德”，简 40 讲“君子慎六位，以祀天常”，父子之亲如果说还带有一点自然主义的色彩，君臣、夫妇所追求的德目，则完全是人为赋予的，但这里作者提出，君子治人伦的目的是顺天德，慎六位的目的是为了祀天常。这只能从作者思想具有宗教性的角度来理解。郭店儒简中有天命、天道、天常、天心、天德等词汇，在这个思想世界中，天无疑仍是最高的存在。世间的人与物皆由天而生，甚至制度性、精神性的东西都可溯源于天，天仍然是信仰的对象。

不过，郭店儒简讨论的中心不是天，而是有血气心知者的世界，尤其是人的世界。在这个世界中，性是本体，循之而动谓之道，所以道是用，而修道之本在端正心术，培育德行。这个思想体系可以表述为性体、道用、心主，而该体系所围绕的中心则是人道。

第三节 为政与修身

讨论人道的目的，最终是要落实到行动上。《尊德义》简 8—9 云：“察者出，所以知己。知己所以知人，知人所以知命，知命而后知道，知道而后知行。”行道首先是行人道，《尊德义》简 7—8 云：“莫不有道焉，人道为近，是以君子人道之取先。”世间万物莫不有道，其大者，有天道，有地道，有神道，有人道等；群道之中，人道最为贴近可行，所以君子行道，当首行人道。

行人道的具体内容是什么？《六德》简 47 云“[□□□□，大者以治] 人民，小者以修其身，为道者必由此”。简端残泐，具体文义不详，笔者猜想，这里是讲人道之大者治其民，小者修其身，修人道者必由此二者而入。这个提法符合孔子的思想，孔子曾说“人道政为大”（《礼记·哀公问》），又说“人道敏政”（《中庸》）。修身则是修行人道的起点，是人道在最小范围内的实现，因此为人道之小者。

同为修行人道，修身与为政之间有内在的联系，儒家观念以为修身是为政的基础。这方面的相关论述很多，略举数条。孔子说“为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁”（《中庸》）。《大学》则讲“自天子以至庶人，壹是皆以修身为本”。郭店简《成之闻之》简 4—6 说“亡乎其身而存乎其辞，虽厚其命，民弗从之矣。是故威服刑罚之屡行也，由上之弗身也”。由于在上者不能够身体力行，致使刑罚屡用。这里讲的虽然是身教，但身教联系着修身与为政，所以其反映的实际是修身与为政的关系。

众所周知，上两节所讨论的有关心性、道德诸范畴，就篇幅而言，在郭店儒简中并不占多数，其中多数篇幅是谈为政与修身的问题。这些内容与上述思想有没有关系呢？笔者认为有。郭店儒简就为政与修身提出了一些新命题、新思考，这些新命题与新思考都是围绕上述基本思想展开的。

“率性之谓道”，“凡道，心术为主”，这两条关于道的基本思想

同样见诸于人道，儒简中关于为政与修身的论述，都贯穿着这两条基本思想。

关于为政，尧舜禅让是儒家理想的政治模式，但每一代儒家对其理解不尽相同。郭店简《唐虞之道》的见解是这样，“顺乎脂肤血气之情，养性命之正，安命而弗夭，养生而弗伤，知[天下]之政者，能以天下禅矣”^①。尧舜为什么能行禅让呢？因为他们能顺人的血气之情，养天所赋予人的正命，这构成了当时的政治，尧舜可谓得道之人，所以他们能行禅让。这里顺性情而从政的主张，贯穿着“率性之谓道”的思想。

子思也曾讲过顺性情为政的话，《孔丛子·抗志》记载：“子思见老莱子，老莱子闻穆公将相子思，老莱子曰：‘若子事君，将何以为乎？’子思曰：‘顺吾性情，以道辅之，无死亡焉。’老莱子曰：‘不可顺子之性也，子性惟太刚而傲不肖，且又无所死亡，非人臣也。’子思曰：‘不肖故为人之所傲也。夫事君，道行言听，则何所死亡也。’老莱子曰：‘子不见夫齿乎，虽坚刚，卒尽相摩；舌柔顺，终以不弊。’子思曰：‘不能为舌，故不能事君。’”这段文字中的“以道辅之”之道，当指《唐虞之道》提到的爱亲尊贤，即所谓的仁义之道，其思想与《唐虞之道》基本一致。

率性为政是针对为政者讲的，对为政之对象即民众来说，则要因其道。《尊德义》简6说“圣人之治民，民之道也”。《成之闻之》简15—16说“上不以其道，民之从之也难。是以民可敬导也，而不可掩也；可御也，而不可牵也”。因民之道意味着什么呢？《尊德义》简39说“凡动民必顺民心”，一切政治措施必须从民心民性出发，这才是合乎天心与道意的政治。

在具体的为政措施上，则要考虑凝聚民心。郭店简是这样讲的，《尊德义》简30：“故为政者，或论之，或议之，或由中出，或设之外，论列其类。”这段话可与《六德》结合起来看，《六德》简2—3说“作礼乐，制刑法，教此民尔，使之有向也，非圣智者莫之能

① 此以简11与简22连接，系李零《校读记》的意见。

也”，礼乐从中出，刑法为外设，制作它们的目的是教民有向，使民之心志行为合乎礼乐，不犯刑法。也就是说，为政者首先要考虑如何塑造民之心志，只有民心一致向善，才能实现复礼的目标。

与为政与修身相对应，郭店儒简提出另一对概念，教与学。这一对概念有时成对出现，如《六德》简9“[有]教者，有学者”，《尊德义》简4—5“学为可益也，教为可类也。教非改道也，教之也；学非改伦也，学己也”。《尊德义》简12—13说“为政者教导之取先”，教显然是与为政联系在一起的。

儒简对于为政以教，特别重视，在《性自命出》《成之闻之》《六德》《尊德义》中，都有论述，不备举。这里值得一提的是，为政以教，其目的并不是仅仅满足于政令的畅通，而是为了人道的实现。前文讲，人道政为大，政治之所以成为人道追求的最高目标，在于政治可以帮助最大多数的人实现人道。在这种政治理念的指导下，作为为政之手段的教导，首先是要教人成人，否则政治也无法真正开展。《尊德义》简18—19讲“教其政，不教其人，政弗行矣”。所谓“教其人”，是指前文提到的陶冶情性、端正心术的教育，《性自命出》简28“凡古乐龙心，益乐龙指，皆教其人者也”。

教与为政对应，学则是相对于个体修身来讲的。而在修身上，郭店简主张修心为重。求心与修身的关系何在？《礼记·大学》说“欲修其身者先正其心”，正心是修身的前提。郭店简《五行》简45—46：“耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；诺，莫敢不诺；进，莫敢不进；后，莫敢不后；深，莫敢不深；浅，莫敢不浅。”这里表达得更为直接，心动身莫敢不动。《性自命出》简65—67讲，“君子执志必有夫广广之心，出言必有夫束束之信，宾客之礼必有夫齐齐之容，祭祀之礼必有夫齐齐之敬，居丧必有夫恋恋之哀。君子身以为主心。”所谓身以为主心，是指身之行当本乎心，心之行必见诸身。有鉴于此，《性自命出》简36说：“凡学者求其心为难，从其所为，近得之矣。”

修身需求心知性，反过来，用其心、顺其情，则是衡量人做事情适宜与否的标准。《性自命出》简37说，“虽能其事，不能其心，

不贵”，简 50—51 说，“凡人情为可悦也。苟以其情，虽过不恶，不以其情，虽难不贵。苟有其情，虽未之为，斯人信之矣”。这些都是与上述道论联系在一起的，循情而行谓之道，行事不以人情，则不能算是符合道的要求，所以虽难不贵。行事与用心的关系亦如此。

对道的理解不同，衡量做事适宜与否的标准便不同，《荀子·不苟》讲“君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵”。所当之物就是其下文讲的“礼义之中”，而“礼义之中”，杨倞注说“时止则止，时行则行”。从这段文字的结尾看，杨氏的这个解释是正确的，该文结尾是“故曰君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵。诗曰：物其有矣，唯其时矣。此之谓也”。这里引诗来说明行之贵为礼义当时，显然，荀子权衡行事适宜与否的标准与郭店儒简不同。

由上论可知，郭店儒简关于为政与修身的思想均是围绕心性展开的，为政与修身是人道的两项主要内容，而人道是道四术的一种，因此上述围绕心性展开的为政与修身思想，是其道论的具体运用。

第四节 心一贯论

上文讨论了郭店儒简的关于性与道的哲学思想以及具体的人道主张，在每一段的讨论中，都涉及了心的概念。可以认为，在郭店儒简的哲学、道论以及修身为政的思想体系中，存在着一个一以贯之的东西，即心。性受外物激发而显现为情，中间有心的参与；以率性为道的道论思想中，“心术为主”；而在修身为政的具体运用中，一切最终都要落实到心。心贯穿于郭店儒简思想的始终，郭店儒简之为一体，正在于此。正如学者所注意到的，郭店楚简的文字有一个显著特点，即很多字都以心为形旁，这也表明心在作者思想中具有重要意义。

心虽很重要，但郭店简中关于心的讨论并不多，除上文已涉及的论述外，另外一个重要思想是所谓中心与外心的区别。《五行》：“君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心

之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。”又说“以其中心与人交，悦也。中心悦旃，迁于兄弟，戚也”。又说“中心辩然而正行之，直也”。又说“以其外心与人交，远也”。总之，中心与外心的区分是很谨严的。

黄俊杰先生指出，“中心”与“外心”的区别，关键在于人的“意向性”之内省或外烁^①。黄先生又说，“中心”特指人的主体性而言，“外心”则指人的社会性而言。《五行篇》作者特重“中心”，强调将道德加以内在化^②。郭齐勇先生认为，中心是内在之心，外心是内心的发用^③。这是以中心、外心为一心，一在内，一在外。笔者理解，郭先生依据的是马王堆帛书《五行》“说”的解释，“外心者非有它心也，同此心也。而有谓外心也，而有谓内心也”。这里只是说外心与中心是同一颗心，并非有两颗心，而并没有解释清楚中心与外心除内、外之别外的真正不同，也许这在当时用不着解释。

笔者认为，中心与外心，是从心、意之分发展而来的。《管子·心术下》云：“心之中又有心。意以先言，意然后形，形然后思，思然后知。”《管子·内业》云：“心之中又有心焉。彼心之心，（音）[意]以先言，（音）[意]然后形，形然后言，言然后使，使然后治。”^④两篇文献都提到“心之中又有心”，也就是说这里也有中心与外心之别，前一“心”当是外心，后一“心”则为中心或内心。这里的中心据《内业》当即是“意”，而外心当为意显现（“形”）后主宰所思与所言的意识。用今天的话语表述，中心是人的潜意识，它无法被明意识所准确把握，但人的很多行为受它控制。外心是人的

① 黄俊杰：《孟子后学对心身关系的看法——以马王堆汉墓帛书〈五行篇〉为中心》，台湾《清华学报》第二十卷第一期，1990年6月。

② 黄俊杰：《马王堆帛书〈五行篇〉“形于内”的意涵》，载杨儒宾主编《中国古代思想中的气论及身心观》，台北：巨流图书公司1993年。

③ 郭齐勇：《郭店楚简〈性自命出〉〈五行〉发微》，载《楚地出土简帛文献思想研究》（一），湖北教育出版社2002年。

④ 此从刘绩、王念孙，校音为意。二氏之说见郭沫若《管子集校》（三）132页，人民出版社1984年。

明意识，是人清醒时的大脑活动，人的思想、言语都受其控制。

儒家对人的意识活动也有分别，这就是《大学》的心与意。《大学》讲“欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意”。朱熹《章句》讲“心者，身之所主也。诚，实也。意者，心之所发也”，只是随文注解，实际未讲清楚心与意的区别。从诚意是正心的前提看，意是更深层的意识，其关系正合所谓“心之中又有心”的描述。

《五行》的中心与外心之别，当是对《大学》心意之别的发展。与《大学》简单地讲正心诚意不同，《五行》对意识的活动过程有更详细的认识。“君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。”帛书《五行》还有“[君子]无中心之忧则无中心之圣，无中心之圣则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则[无]德”^①。这两个序列中，中心之忧，中心之圣、智，然后是中心之悦，都当是潜意识的活动。这种对潜意识的分析，远远超过了只是认识到潜意识支配了我们的很多行为的水平。

中心与外心的关系，从前引《五行》之文看，中心是基础，外心是中心的显现，这与《大学》心与意的关系相同。对于个体的成德来讲，中心是基础。孔子曾说：“若夏商者，天夺之魄，不生德焉。”^②这里暗含着魄是人产生德行的基础的观念。“人生始化曰魄”^③，“有生焉有意”^④，“魄，意之术也”^⑤，由此三条，可以看出魄与意是相对应的。因此，也可以讲意（即中心）是个体成德的基础。前文提到“教所以生德于中”，这也反映了时人以中心为成德基础的

① 魏启鹏《郭店楚简〈五行〉笺证》指出，帛书“《五行》之经与说，皆以‘圣’、‘智’对举，疑简本抄写脱漏”。见魏氏著《简帛文献〈五行〉笺证》，8页，中华书局2005年。

② 《大戴礼记·少闲》。

③ 《左传·昭七年》。

④ 上海博物馆藏战国楚竹简《恒先》。

⑤ 《国语·晋语三》。

观念。《五行》关于君子成德的理论，正是以对中心的修养为基础的^①。

当然，这并不意味着明意识在培养君子道方面没有用处，人之所以能在内心培养起德行，尤其是只能在后天培养的社会性的道德，除神秘主义修炼外，首先要由外心判断所认知之物是否符合德行，然后才能溯诸内心。告子说“不得于言，勿求于心”（《孟子·公孙丑上》），这里也包含有二心，首先由外心判断言是否合于道，然后再决定中心是否随之而动。后面还有“不得于心，勿求于气”，这里的“气”，当是指气性，意思是说，气性的发扬，是由意即内心决定的，而内心是否动，则由外心为其把关。从这个意义上讲，告子的不动之心指的是内心。

《五行》中提到礼的精神的培育是通过外心实现的。“以其外心与人交，远也。远而庄之，敬也。敬而不懈，严也。严而畏之，尊也。尊而不骄，恭也。恭而博交，礼也。”众所周知，礼是圣人设计的结果，是明意识的产物。从这个意义上讲，要想培育礼的精神，首先要思考礼之义，使自己认同这种礼义，然后才能周旋中节，不逾矩，同时不断作用于内心，从而培养起德行。这里包含了外心可以通过身体的动作作用于内心的理念。

当然，也有一些礼是建立在内心抒发的基础上的。《礼记·礼器》有一段文字提到礼与内外心的关系，“礼之以多为贵者，以其外心者也，德发扬，诋万物，大理物博，如此则得不以多为贵乎？故君子乐其发也。礼之以少为贵者，以其内心者也，德产之致也精微，观天下之物无可以称其德者，如此则得不以少为贵乎？是故君子慎其独也”。这里内心就是中心。

人心有内外的不同，那么治心与养心就可以从内外两方面去实施。从内的方面讲，音乐可以起到治心与养心的效果，《性自命出》说，“凡声其出于情也信，然后其入拨人之心也厚”，“凡古乐龙心”。这里固然有作者崇古乐的音乐主张，但其前提是音乐可以治心养心，

① 详参本书《〈五行〉与神秘主义》。

而所养、所治之心则是中心。养中心所要达到的目标是“欲柔齐而泊”（《性自命出》），其意是要清心淡泊，心如止水，主旨在静。后来孟子讲“养心莫善于寡欲”，是从这里引申出去的。从外的方面讲，治心养心之要是“闻君子道”、“知君子道”（《五行》）。只有知道了君子道，人在社会上才知道如何安置自己的身体，才知道如何止心，从而达到修养内心的目标。后来荀子讲心止于礼义，当是从这里引申出去的。

《荀子·解蔽》引道经曰“人心之危，道心之微”，徐复观先生不承认这里的人心与道心为二心，他认为这里讲的是心的好利与能虑能择的两方面^①。笔者理解，徐先生所指的心的好利与能虑能择两方面，正是上文所论的中心与外心。所谓人心之危，就是《中庸》的恐惧戒慎之意，意思是说中心无定志，性容易表现为恶，所以说危险。道心则是外心的一种，是人后天形成的求道之心，义理之心。所谓微，是指求道之心的微弱，外面的诱惑太多，真正有志于君子道的志士太少，所以说“道心之微”。

综上所述，大致可以看出，人道在郭店儒简的思想中，已经具有相对于天道的独立性。《语丛一》“察天道以化民气”，“易，所以会天道、人道也”。“其智博，然后知命”；“知天所为，知人所为，然后知道。知道然后知命”。郭店儒简的思想是以人道为中心展开的，其中既有对性与道的哲学性的思考，又有基于此基础上的修身与为政的具体的践行主张，并以心贯穿其思想与主张的始终，所以说其整个思想与主张是一个内在连贯的体系^②。这个体系中，性为

① 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇）213页，上海三联书店2001年。

② 学者或认为，郭店儒简各篇之间思想存有歧异，故而郭店儒简不会同出一系。如朱心怡《天之道与人之道：郭店楚简儒道思想研究》（台北：文津出版社2004年）“自序”认为，《六德》篇讲仁内义外，与《五行》篇的仁义皆可形于内而为德之行有歧义。笔者以为，这在郭店儒简的思想体系中是可以得到解释的。事实上《六德》及告子讲仁内义外，是从发生的角度立论的，而《五行》讲五行可形于内，则是从修行的角度立论的。

体，道为用，心为主，人道则是这个思想体系在人自身上的具体落实。

郭店儒简的思想具有很强的宗教性色彩，其中不乏神秘主义的内容，这种内容在郭店儒简中占有重要位置，这可以从《五行》与《缁衣》同属最长简得到说明。但从儒简思想的主流看，神秘主义不占重要地位，儒家最为关注的还是实践，也就是《五行》讲的不形于内谓之行的行。这个“行”当是指行礼。《语丛一》“知己而后知人，知人而后知礼，知礼而后知行”；《尊德义》“察者出，所以知己。知己所以知人，知人所以知命，知命所以知道，知道所以知行”。两相比较，不难发现，郭简所论述的人道，其实就是礼之道。

第二章 性之德，合内外之道也

——早期儒家的弘道之路

道在早期思想家的视野下，具有其自身的独立性，就儒家来说，孔子常说“道不行”，便是证明。在人与道的关系上，儒家自孔子始，即确立了自身弘道的使命，所谓“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）。儒家如何弘道？据孔子自己讲，其道一以贯之，上一章中，笔者提出，贯穿孔子之道的“一”，是仁。本章讨论，这个弘道之“一”是如何进一步展开的。这可以反过来证实笔者所作的孔子弘道之“一”为仁的判断的合理性。

从抽象的角度看，“一”的下一步就是分为二。众所周知，曾子在体悟孔子的“一”时，所作的回答是“夫子之道，忠恕而已矣”（《论语·里仁》）。这里“一”已经变为“二”。忠是讲自己之心诚，恕则是要考虑他人之心的诉求。据此可以将“二”拟定为自己与他人，用儒家的话语表述，就是内外。如果对早期儒家思想家的弘道路径进行综合，尤其考虑到后人所津津乐道的“内圣外王”，笔者对“二”所作的判断应当是合理的。

不同时代的儒家思想家，尽管在弘道路径的认识上基本相同，但具体内容却不完全一样。本章的标题，是借用的《中庸》的句子，这并不意味着所有的思想家在合二为一之“一”的具体认识上，都是相同的。本章除了讨论一分为二、合二为一的具体内容外，还讨论了不同时代的儒家对它们的不同理解。不妥之处，请方家指正。

第一节 性合内外

首先考察子思的弘道之路，在早期儒家中，他这一派思想的理论性最强。《中庸》有这样一段文字：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”这段文字点出了弘道的两个基本要点，首先天之道贵诚，而诚者成也，弘道的最终目的是成，用今天的话讲，是实现。其次，弘道从两个方面入手，一是成己，一是成物，而将这两个方面统一起来的则是性之德。

性为什么能够合内外之道，笔者以为，这主要在于性具有活动性。上一章已讨论，性，按照子思学派的观点，是一种气。气所具有的特点，性也当具有。比如，气有精粗，人性也有有德与无德之别；气有流动性，人性也会因物牵引而发于外。性能够合外内之道，是因为人性的抒发，必须有外物的诱发。《礼记·乐记》“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也”。这里提到了性之欲，表明性本身有外发的倾向。郭店简《性自命出》简2“喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也”，又说“凡性为主，物取之也”（简5）。两个“取”字，学者已指出，应该读为“趣”，意为“促”。这里强调的显然是物对性所具有的诱发性。

值得注意的是，《中庸》的成物，其所成之物，以及理论上促使性抒发于外的物，并非仅是自然界之物，也包括人世间的人与事。将上引文字与首章关于中庸的理解进行对比就可以发现这一点。首章中庸的内涵，笔者理解，中者性也，庸者用也，中庸之道即为用性或率性之道。不过，《中庸》对率性有一个界定，即所谓“发而皆中节谓之和”。节，指礼之节^①。上引文字的末句“故时措之宜也”，其内涵可以说与此是相呼应的，合乎所谓“时中”之义。一方面，

① 详参本篇关于子思《中庸》思想的专门研究。

二者言说的主体都是指的天命之性；另一方面，二者又都讲到内外的相合。准此，成物之物当包括社会的礼仪规范。

搞清楚这一点，对于我们理解中庸的未发之中为什么能够发而皆中节有直接的启发意义。宋人对于未发之中有很多讨论，从上面的分析看，未发之中之所以能够发而皆中节，在于未发之中的德。上引文中的仁、知，都是指有德之性。如果先天所禀之性是经过道德化了的气性，那么发而皆中节，就不难理解了。当然，这并不意味着《中庸》赞成普遍的性善论，在这个问题上，它与郭店儒简的立场相同，认为有性善者，但只限于极少数圣人。

更重要的是，如果成物还包括成就他人、成就社会，对上引《中庸》文字的意义就可以有更宽广的更深入的理解。作者是要在性所天然具有的合内外的特性上，赋以德性更多的内涵、价值与功能，一方面是实现自己的价值，一方面是帮助物实现其价值，最终是所有的人、所有的物皆得以实现其价值，所谓“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性”。从个人的角度讲，与天地而为叁；从天下的角度讲，实现大同，二者分别是成己、成物的最高形式。

按照这个理解，早期儒家在求道、弘道方面的很多论述都可以纳入到这个“合外内之道”的框架中。

首先看孔子。前面提到，孔子的一贯之道是仁，而最能体现孔子对仁的理解的表述，是“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》）。这里实际上体现了合外内之道的精神，克己是内，复礼是外，二者结合，即为仁。一方面是为仁由己，另一方面则是非礼勿视、听、言、动，完全是内外的结合。除此之外，《论语》记载的孔子论道之语，大多可以从统一内外两个方面来把握。比如说论孝，有时讲，不敬，何以别乎（《为政》）；有时则讲，三年无改于父之道，可谓孝矣（《学而》）。前者主内，后者主外。

《大学》的大学之道，有所谓三纲领、八条目，其中显然也包括内外两个方面的内容，亲民是外在的事功，止于至善是内在的修为。内在的修为是外在事功的基础，内是成己，外是成物。二者可以贯

通为一个完整的序列，最终目标是明明德。

据前所论，《中庸》的成己、成物之所以能够实现，在于性之德。《大学》所要阐明的明德，进一步引申，可以理解为明之为德，即明作为一种德或者力。我们知道，古代有光明崇拜，光明作为一种力量，在古人的观念中，是生命赖以存在的基础。因此，在某种意义上，明德与生之德（即性之德）内涵相通^①。《大学》所要昭明之明德，或即是所谓生之德。《中庸》讲，性之德，使成己、成物成为可能，《大学》则是用成己、成物，来阐明明德（生之德）的存在，使明德得以发扬光大。《中庸》讲的生之德是成己、成物的基础，《大学》讲的是人通过实践来证明、弘扬明德。

在郭店儒简《五行》中，也有这两个方面的内容，即所谓形于内的德之行，与不形于内的行。前者是内在的成己，后者是外在的成物。《五行》的内容也可以因此划分为两大部分。尽管《五行》讲形于内的有五种德之行，不形于内的有四种行，但在具体表述中，形于内的实际只有仁、智、圣，不形于内的只有仁、义、礼，其中，贯穿内外的是仁。其所以如此，在于仁自孔子始，一直兼具内外两方面，而智、圣主要体现在成己过程中，义、礼则主要体现在成物中。因此作者在论述过程中，有意识地对它们作了区分。另外，仁贯穿内外，对于我们所作的贯穿孔子之道的“一”为仁的判断，是有利的。

学者或认为简本《五行》有“圣智”的线索，这实际上只讲出了问题的一面。无论是简本还是帛书本，开头都很明确地讲了德形于内与不形于内，两个本子都是内外两条线索交织在一起。当然，圣在简本中地位要较帛书本高，因为简本中它是君子能否成德的关键。

孟子的思想与此前的儒家相比，总体上讲发生了很大的变化，但这种内外并举的模式却并没有发生变化。从内在的方面讲，孟子

① 明又与智联系在一起，古书常见聪明圣智连称，聪对圣，明对智。知在《中庸》是性之德之一，从这个意义上讲，明德与性之德也可以相通。

提出了四端、良知良能、天爵等概念，从外在的角度看，孟子提倡仁政，提倡仁民而爱物。

儒家思想中体现这种内外结合架构的论述还有不少，如本章开头提到的内圣外王，又如所谓“穷则独善其身，达则兼善天下”，实际也体现了这种思想架构。此不备举。

从上面对早期儒家思想简要的梳理看，合外内之道确实可以说是儒家追求理想之道的基本纲领。在这个框架下，成己是基础，成物是目标，两者是联系在一起的，所以可以做到一以贯之。

第二节 性、行分梳

合内外之道是性之德，然涉及具体问题，则需要对性之德作进一步的分梳。前引《中庸》那段文字，提到性之德，有成己之仁，有成物之知，这意味着仁与知是性之德在成己、成物过程中具体的表现形式。从郭店儒简的材料看，仁与知确实可以从性中产生，《性自命出》简 39 “仁，性之方也，性或生之”，《语丛一》简 8—9 “有生有智，而后好恶生”，《语丛二》简 20 “智生于性”。

除此之外，性之德，合外内之道还有更进一步的含义。现在我们知道，仁义礼智圣等都是古代的德之名，但儒学发展的早期阶段并不是所有这些都可以称之为德的，也就是说，这些名目成为德需要一定条件。《五行》简 4—5 “德之行，五和谓之德，四行和谓之善。善，人道也；德，天道也。”据此大致可以将成德的过程分解为两个步骤，第一步是四行和，第二步是五种德之行和。这两步如从《五行》开头将“德之行”与“行”判然两分的角度看，逻辑上似乎不能自治，但如果考虑到“行”可以转化为“德之行”，就讲得通了。《五行》简 18—19 “[君]子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，[有与始，无与]终也。金声而玉振之者，有德者也”^①。这里提到为善、为德，为善容易理解，通过实践即所谓“行”

① 缺文系据帛书本补。

就可以达到；为德，尽管是“有与始，无与终”，但却反映了为德也是从“行”开始的，否则不能讲“有与始”，至于其最后的完成则不能通过“行”实现。这说明，“行”在条件成熟的情况下，可以转变为“德之行”。

“四行和”中体现了“性之德合外内之道”的原则。据《语丛一》讲，“人之道也，或由中出，或由外人”（简 19—20），“仁生于人，义生于道。或生于内，或生于外”（简 22—23）。《六德》则说，“仁，内也；义，外也”（简 26）。准此，作为人道的四行和，其四行可以分为两组，仁知为一组，系由性而生，即生于内；义礼为一组，系由道而生，即生于外。四行和，则是所谓合外内之道，而发挥和协作用的是作为性之德的仁。《五行》简 30—31 “见而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，义也。行而敬之，礼也。仁，义礼所由生也，四行之所和也”。这里的“仁义礼所由生也”，学者或将其作一句读，其意以智作为仁义礼所由生之源，四行所和之枢纽。这样断句法，并不影响其可以作为“性之德，合外内之道”之说明的用途，因为，智也是生于内的“性之德”。不过，笔者认为，还是以仁作为四行之所和的归结比较好。下文紧接着有“和则同，同则善”，同者，一也。这里讲四行和于仁，结果是作为人道之善的实现。

这里有一点需要区分，即“形于内谓之德之行，不形于内谓之行”，与“人之道也，或由中出，或由外人”，两种表述的内容并不相同。形于内、不形于内，其着眼点，笔者认为，在于强调人符合德的要求的行为能否转化为德之行。如果能够转化，说明人可以做到与德合一；如果不能，那还只能称之为“行”。所谓“人之道也”，都是指的未形于内的“行”，或由中出，或由外人，笔者理解，表示的是这种行为是出于外在的要求，还是发源于内的自然表达。前一种表述神秘主义色彩浓厚，而后一种，则是人可以体会与理解的。

事实上，自古以来，德一直被认为是外在于人的力量，所以有“德之行”的提法，即便到了《五行》的时代，其作者追求的士君子之道还是希望五种“德之行”具备于一身。“性之德合外内之道”的

提出，在神秘主义路径之外为人成德提出了另外一种可能，即通过由外向内的转化，人也可以拥有相对完备的道德。当四行和，待圣而转为五种德之行时，笔者认为，原本出于外在要求的义、礼的行为，都已获得了内在的理解与认同，所谓习惯成自然。后来孟子讲仁义礼智根于心，则是在此基础上的进一步发展。

上一章中，笔者曾提到所谓内德与外德的区分，内德是先天所禀，外德是后天人为赋予的。为什么要人为赋予特定的社会角色以特定的道德要求，用《中庸》的话语解释，应该是出于成物的需要。郭店楚简《六德》对于夫妇、父子、君臣六种社会角色分别提出了不同的道德要求。所谓“义者，君德也”（简15），“忠者，臣德也”（简17），“智也者，夫德也”（简19），“信也者，妇德也”（简20），“圣也者，父德也”（简21），“仁者，子德也”（简23）。提出这些的目的，就是要“夫夫，妇妇，父父，子子，君君，臣臣，六者各行其职，而谗谄无由作也”（《六德》23—24）。对于一个人来说，成为一个真正意义上的人，是成己；而成为一个合格的社会成员，胜任其所担当的社会角色，则是成物。

众所周知，后世社会有所谓五常，这种观念的提出，目的是希望每个人都能成为合格的社会成员，这本身也是服务于成物的外德观念。其所以能够成为社会的主流意识形态，与儒家对成物的重视分不开。《中庸》明确指出，“诚者非成己而已矣，成物之谓也”。成为一个合格的社会成员，应该是君子成德成己之后进一步追求的目标。《礼记·表记》记载了这样一段话，“是故君子服其服，则文以君子之容；有其容，则文以君子之辞；遂其辞，则实以君子之德。是故君子耻服其服而无其容，耻有其容而无其辞，耻有其辞而无其德，耻有其德而无其行”。前半部分以“实以君子之德”结束，讲的是君子个人的成德成己；后半部分以“耻有其德而无其行”结束，则讲出了儒家提倡成德成己的最终目的，必须落实到社会实践中，成为合格的社会成员。不仅要成己，还要行己，行己则离不开己所担当的社会角色与社会责任。有德有行，才是儒家理想的君子形态。

学者或将《六德》篇与后世的三纲联系起来，表面上看，三纲

所表述的君臣、父子、夫妇，正是《六德》中的六位，但二者的思想旨趣有根本的差异。《六德》对每一种社会角色都提出了道德要求，体现了德为行之基的思想主张。而三纲虽然并不排斥社会角色应该有德，但其更关注君、父、夫的权威地位，忽视了臣、子、妇的独立的道德要求，其本身并不符合儒家的思想精神。杜维明先生在1994年曾指出，“‘三纲’是一种权威主义……在传统社会中，‘三纲’与‘五伦’事实上是有冲突的。从结构上讲，‘三纲’与‘五伦’不能并存”^①。六德与三纲之间也存在着类似杜先生所讲的冲突。

使自己成为合格的社会成员，并不是社会层面上“成物”的主要内容，社会层面上“成物”的主要内容应该是使民都能成为合格的社会成员。正是在这一点上，“成物，知也”才得到真切的体现。《表记》的“是故圣人之制行也，不制以己，使民有所劝勉愧耻，以行其言。礼以节之，信以结之，容貌以文之，衣服以移之，朋友以极之，欲民之有壹也”，意思是说，不能根据自己的标准来制定行为准则，必须考虑民的实际情况，所谓“君子不以其所能病人，不以人之所不能愧人”。郭店楚简《尊德义》与《语丛一》，都提到知己而后知人、最后知行的序列，知行必须知人，与《表记》的制行不制以己的精神一致。如此说来，欲在社会层面上“成物”，“知”显然是最为关键的性之德。

通过以上分析，可以看出，早期儒家的弘道之路固然是一分为二，其道德哲学所追求的则是合二为一，如此去观察“性之德，合外内之道”，也可以将其视为早期儒家建构其道德哲学的路径。

第三节 德、性之递嬗与礼

在绪论中，笔者曾经提到，中国理论思维的突破表现了很明显

^① 引文据“学苑英华”之杜维明著《一阳来复》，上海文艺出版社1997年，19页。

的连续性，这个连续性的根源在于，礼是理论思维突破前后的思想文化的共同载体。首先要说明的一点，儒家有明确继承斯文的使命感，而儒家哲学从根本上讲是理论与实践的统一，以此推测儒家之前的思想文化，也应该是理论与实践的统一，尽管其时的理论可能十分质朴，不如后来的儒家理论那么丰满。

按照笔者的看法，当时与礼相配合的观念范畴当是德，但文献不足征，我们只能从儒家早期的论述中向前追溯。如《礼记·曲礼上》讲“道德仁义，非礼不成”，成德也是西周人的追求，这句话也可以视为西周人对礼与道德关系的认识。

礼中很强调外内的分别，《内则》“礼始于谨夫妇，为宫室，辨外内”，《礼记》中有内宗、外宗，内言、外言，内事、外事，内朝、外朝，门内、门外，内丧、外丧，内次、外次，内命妇、外命妇等名目，说明外、内的划分是礼之常态。当然，我们不能据此说，前文讨论的“性之德，合外内之道”是从礼之外内的划分直接借用而来，但礼之重外内之别，对这种论说的影响应该是存在的。

《六德》有这样一段文字：“仁，内也；义，外也；礼乐，共也。内立，父、子、夫也，外立，君、臣、妇也。疏斩布经杖，为父也，为君亦然。疏衰齐牡麻经，为昆弟也，为妻亦然。袒免，为宗族也，为朋友亦然。为父绝君，不为君绝父；为昆弟绝妻，不为妻绝昆弟；为宗族疾朋友，不为朋友疾宗族。人有六德，三亲不断。门内之治恩掩义，门外之治义断恩。”这段文字已有不少学者作过讨论，笔者也曾有论说，认为它是以丧服为例来阐述仁内义外的道理^①。

现在看来，有些问题当时并没有进行深入的思考，比如，仁内义外，与后面六位的内外，是不是属于同一类的划分。一般地说，它们应属于同一类别的划分，也就是后面讲的门内、门外，庞朴先生即从这个角度去讨论仁内义外的本义^②。但这样解释，与《语丛

① 参见拙文《郭店儒简与告子学说》，载庞朴等《郭店楚简与早期儒学》，台湾古籍出版有限公司2002年。

② 庞朴：《试析仁内义外之辨》，《文史哲》2006年第5期。

一》的“仁生于人，义生于道。或生于内，或生于外”，无法圆通，除非《六德》里用的是它们最早的本义，与《语丛一》的内涵不同。

首先，按照发生的角度讲，六德之中，除义之外，圣智仁忠信，按郭店儒简的说法，都是由内而生的性之德^①，这些行为都是出自内在的愿望，而不是外在的规定。这与其所对应的内、外之位，并不一致。也就是说，与内位对应的不一定是发源于内的德行，与外位对应的德行不一定是外在的规定。也就是说，仁内义外，不一定与门内、门外对应。

笔者以为，承认《六德》的仁内义外与《语丛一》的表述一致，并不影响后面的为父绝君等主张的成立。在礼的诸多内外之别中，也存在本末始终的差别，即内为本为始，外为末为终。就门内、门外而言，门内是社会关系的基础，门外则是社会关系之末，所谓治国必须先齐家。因此，如果父丧与君丧发生冲突，父丧优先。这是符合儒家先本后末的一贯主张的。所以并不一定要根据仁内义外的原则，去推导出这样的结论。相反，后面关于丧服的主张，当是用来说明仁内义外的道理的。因为有丧服中的为父绝君，可以推导出门内之治恩掩义，进而可以联系到“仁，内也”。关于门外之治义断恩，《六德》没有举出具体的事例，但其显然是与“义，外也”联系在一起的。这样的阐述在逻辑上并不完美，但并非是胡乱联系，如果不考虑仁内义外之内外与门内门外之内外分类标准是否一致的问题，这种阐述笔者认为是合理的。这支持了笔者关于由礼之内外可以引出“性之德，合内外之道”的內外的看法。

从另外一个角度看，按笔者的看法，德是儒家出现以前与礼相配合的思想观念的中心。从理论发展的连续性来看，儒家关于礼的理论的探讨，其最初关注的对象也应该是德。这样看，《中庸》的“性之德，合外内之道”的认识，也应该是从礼引申发展而来的。其所以讲“性之德”，笔者以为，这与儒家论域中与礼相配的理论重心

^① 仁、圣、智之为内德，见于《五行》，忠、信之为由内而生之德，见于《语丛一》。

已由单纯的德转向了与性有关。从子思学派主张“礼因人情而为之节文”看，儒家对礼的理论兴趣确实已转到了性情上来^①。

反过来讲，在原始的关于德的观念中，德也有合外内之道的特点，不过，其外内的界定，应该与见于礼中的外内之别如门外、门内等一致，而与以性为理论核心的以身为界的外内不同。德的原始功能中有一项凝聚族群的作用，古人讲同心同德，其着眼点即在于此。如果一个族群足够强大，他们的德就能够影响其他族群，如同大气从高压流向低气压的流动一样，所谓“德之流，速于置邮而传命”（《尊德义》），在此过程中，必然出现合外内的情况。这个外内即庞朴先生所论的族外族内。礼中的外内，划分的尺度有大有小，或以族为单位，或以家为单位，或以国为单位。这些都是在社会的不断发展中逐渐形成的，体现了礼制重视差别的基本原则。

准此，《中庸》的“性之德，合外内之道也”，当是与礼相配合的思想理论核心由单纯的德转变为性之后产生的。其中有两点新内容，一是性成为理论关注的中心，二是身之内外取代了原先的礼中的主要以血缘为基础的内外划分。这种转变意味着早期儒家的弘道之路与礼的关系十分密切。礼本身是道的重要组成部分，遵循礼的要求行事，就是在弘扬道。而在行礼的过程中，对身之内外相合的重视，确实是儒家重要的理论特色。

第四节 心合内外

性成为与礼配合的儒家思想理论的中心，是与礼由宗教向人文的转变联系在一起的。这种理论论说，对于促进礼的人文化发挥了应有的作用。而身之内外概念的出现，则表明人的因素在解释礼之

^① 关于子思学派对礼的理论思考，可参考彭林《始者近情，终者近义——子思学派对礼的理论诠释》，《中国史研究》2001年第3期，又载庞朴等《郭店楚简与早期儒学》，题为《论子思学派对礼的理论诠释》，台湾古籍出版有限公司2002年。

所以发生作用的过程中，开始占据主要位置，这也是关于礼的人文化理论的重要内容之一。当然，合外内之道的性之德，是天之所命，因此这里关于礼的论说还没有完全从宗教转向人文。

人文化的趋势并没有停滞于此，随着性成为理论关注的焦点，心很快进入了思想家的视野。上一章，笔者讨论郭店儒简思想时，提到儒简主心的思想，这本是与身之内外概念相配合的，身之内即心。礼治之所以可能，在于性之德可以合外内之道，这里的内指的就是心。

到了郭店的时代，尽管仍然可以看到“性之德，合外内之道”的影子，但在表述上，合外内之道的力量，已不再是性之德，而是心的力量。这是理论发展的必然。这个时代的思想家已认识到，性的抒发过程必定有心的参与，“[性之不可]独行，犹口之不可独言也”（《性自命出》简7）。心为性的抒发提供方向，即“志”。

在行礼的过程中，一方面，行为者要做到身心一致。众所周知，礼从外观察主要是人体的周旋升降以及程式的转换，但对儒家来讲，这些都属于仪的范畴，礼更重要的是心灵情感内容，所谓“人而不仁如礼何”。《性自命出》简65—67讲“君子执志必有夫广广之心，出言必有夫柬柬之信，宾客之礼必有夫齐齐之容，祭祀之礼必有夫齐齐之敬，居丧必有夫恋恋之哀。君子身以为主心。”这里谈到了礼中所必须有的心理活动。所谓“身以为主心”，是讲心为身之主，身为心之依托。心到则身到，身到则心到，在平时的礼仪练习中，要多注意心理意识的培育，这是符合子思学派关于礼的主张的。

另一方面，身要完全听命于心，《五行》简45—46，“耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；诺，莫敢不诺；进，莫敢不进；后，莫敢不后；深，莫敢不深；浅，莫敢不浅。和则同，同则善”。学者或认为是反映了孟子后学的对心身关系的认识，或认为体现了荀子的思想特色。笔者以为，这里确实体现了心在人体中的独特地位，不过，将其置于特定的语境中，也许更能看出作者所要表达的思想。身听命于心，表明合外内之道的力量，已由性之德转为心的力量。身是行的物质基础，身由心控制，说明心已是决定行的主要因素。所谓“和则同”，当是指由身心的和谐，导致身心的

同一，这个境界，应该与圣人的从容中道相似，但尚未完全达到那个水平。这本身应该是行礼者所追求的目标。

上一章，笔者提到心有内外的划分，这种划分，可以与“合外内之道”的成己、成物相对应。按照笔者的理解，内心实际上是人的潜在意识，外心是人的明意识，与《大学》的诚意、正心相对应。成己依赖的是人的内心，成物依靠的是人的外心。现通过《孟子》的有关论述来说明这一点。

众所周知，孟子有四端之说，以恻隐、羞恶、辞让、是非之心为仁义礼智四德的萌芽。按照郭店的划分，仁与智由内而生，义与礼由外而生。孟子将这四种德之发生，统统归为人心固有的自然倾向。用内、外心的划分法，四端都属于内心的范畴，即属于意。按照孟子的讲法，无此四端，皆非人。这实际上是以四端作为人之所以为人的标准。前面讲过，成己实际上是指使自己首先成为人。从这个角度去理解，成己依赖的是人的内心。

成物依靠的是外心，这也可以通过孟子的有关论述来说明。《孟子·尽心下》：“孟子曰：口之于味也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。”这里将性与命作了区分，与《性自命出》的“性自命出，命自天降”的观念已然不一。但《孟子·尽心上》有这样一段话，“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁、义、礼、智根于心。其生色也，睟然见于面、盎于背、施于四体。四体不言而喻”。将两段文字合起来看，孟子继承了前一章中所讨论的郭店儒简的内、外之德在具体名目上可以相通的观点，仁义礼智既可以从性的角度，认为其根于心，又可以将其视为命，与性相区分。

孟子讲的命，与前面讨论的《六德》的意涵类似，都是从成为一个合格的社会成员的角度来立论的。所不同的是，《六德》中，一种社会角色对应于一种道德，孟子则是将一种德对应于一对社会关系。庞朴先生很早即已指出，孟子这里讲的五种德目，与《五行》

的五种德目是一致的^①。似乎可以说，孟子的这段论述，是综合了《五行》与《六德》的思想而提出的。

《六德》的思想，前面已有讨论，是从成物的角度出发的。孟子的这段论述，也应该是出于成物的目的展开的。值得注意的是，孟子使用的“命”，其内涵，更多的是指君子对自己的使命的自我认定，而不是以前人讲的天命。这从他讲的天将降大任于斯人也一章，可以强烈地体会到。在以前的天命观念下，对于个人所遭受的苦难，能够抱怨老天不公就算是积极的态度了，更理智一点的态度则是郭店简《穷达以时》讲的“有天有人，天人有分”。在孟子的思想观念中，个人所遭受的苦难成为确立个体使命的契机，是天将降大任前对个体生命的考验。这种命的观念，其内在的主体意识极为强烈。正是从这个角度出发，笔者认为，孟子以之为命的仁义礼智圣，是与人的外心联系在一起的。使命感的产生不是人的自然倾向，而是从人对现实情况的判断中产生的，这显然属于明意识即外心的范畴。因此，笔者说，外心与成物联系在一起。

孟子说，“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”（《尽心上》）。可以想见，孟子弘道的核心，应该是心。

综上所述，早期儒家弘道主要通过内外两个方面展开，但这只是一个基本的框架，不同的思想家对内外的界定以及具体的内容有不同的理解，总体的趋势是日益人文化。这种弘道之路，从实践的角度看，是一分为二；在哲学论述中，所追求的则是合二为一。

^① 庞朴：《马王堆帛书解开了思孟五行之谜》，《文物》1977年第10期。

第三章 《内业》与《大学》

《大学》为《礼记》之一篇，作为儒学史之重要文献，久为人所重。《内业》为《管子》之一篇，作为思想史之重要文献，受到学者重视，也逾半个多世纪。目前对《内业》篇的学派归属，学界还有不同认识，多数学者认为，其与《大学》为分属不同学派之文献。笔者倾向于认为，二者属同一学派。

《大学》的作者，学术界有不同意见，以其中引“曾子曰”看，殆为曾子之弟子所作。曾子生卒年，据钱穆先生考订，约在公元前505—前436年^①。可以推测，作《大学》之曾子弟子，其主要活动年代约在公元前400年前后。《内业》，具体作者不详，一般认为是稷下学者所作，而稷下学宫的建立时间，尽管有不同认识，但在田氏代齐以后则无疑义，因此《内业》篇的撰作当在《大学》之后。从思想观念的分析看，也确实如此（详见下文）。从《内业》篇的思想内容出发，可以解释《大学》作者没有解释的问题。文有不妥，请方家指正。

第一节 释“致知在格物”

朱熹《大学章句》将《大学》分为经、传两部分，并认为传是解释经的。在传对经之纲领条目的阐释中，今本《大学》少了两条

^① 钱穆《先秦诸子系年考辨》附诸子生卒年世约数，载《民国丛书》选印本，上海书店1992年。

内容，即为什么致知在格物？为什么欲诚其意，必先致其知？朱熹《大学章句》对前一问题作了补释，“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也”^①。朱熹的这个补释，是根据自己的思想来诠释《大学》，天下之物皆有理，皆可知，而人心有灵，故能知，《大学》始教，要以能知之心，穷尽万物之理。但训格为即，格物为即物，不合古训。并且，这样解释，无法解释《大学》的所谓诚其意必先致其知的论说，因此，不能视为《大学》的原义。

明人魏校提出另一种补格物致知传的意见，即用《礼记·乐记》“人生而静”一章补之^②。这是一个很重要的意见，四库馆臣以其书怪异，将其列入存目。《乐记》：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”魏氏显然是看到了《大学》格物致知而意诚与这里的“物至知知，然后好恶形焉”之间的一致，才提出用此章来补《大学》的。现代学者钱穆解释格物，依据的也是这一章^③。这样，格物就是来物。这个解释，据裘锡圭先生的研究，符合古训^④。

这样讲格物固然没有问题，但为什么物来就可以致知？魏校在

① 朱熹：《四书集注》11页，岳麓书社1987年。

② 魏校：《大学指归》，见《四库存目丛书》经部第156册，齐鲁书社1997年。

③ 钱穆《再论大学格物义》，载《思想与时代》第十六期（1942年）。

④ 裘锡圭《说“格物”——以先秦认识论的发展过程为背景》，载《学术集林》第一辑，上海远东出版社1994年，又收入裘氏著《文史丛稿》，上海远东出版社1996年。

引《乐记》此章补释《大学》时，只是说“物至知知，人与圣人亦同耳”，没有加以解释。今人一般要在格物与致知之间加入穷理的环节，这样理解就可以讲通。但这样理解未必合乎古人的认识。

知，在古人看来是于外界流动而独立于人的存在。《庄子》有《知北游》，所述虽为寓言，实反映古人对知的认识。致知，即所谓知来或来知，致也当训来，今本《大学》还保留着“此谓知之至也”，便是明证。关于《乐记》“知知”，《史记·乐书》述《乐记》“物至知知然后好恶形焉”，《集解》引王肃曰：事至能以智知之，然后情之好恶见。《正义》：上知音智。朱熹的解释大致相同，“人莫不有知知者，所当有也，物至则知足以知之，而有好恶，这是自然如此”^①，又说“上知字是体，下知字是用，上知字是知觉者”^②。朱熹曾欲将知知与致知联系起来，他曾说“上知字是致知之知”^③。笔者以为，从《大学》与《乐记》有相似的上下文看，致知与知知意思应当是有联系的。

《乐记》讲物至知知后，便出现好恶。《大学》讲知至则意诚，而所谓意诚，是指“毋自欺也，如恶恶臭，如好好色”，知至后同样出现好恶。显然《大学》的知至，与《乐记》的知知，内涵应是一致的，只是表述不同。如果训致知为来知不误，而《大学》与《乐记》所述内涵一致，那么，前人对知知的解释便不恰当。物至为物格，知知便当为致知，即知之至。知为独立于人体的存在，则知知便当解释为知为人心所知，前者为名词，后者为动词，犹如物至之结构。人心所知的对象实为独立于人体之知，而非如前人所论是关乎所来物、事之知识。

后人以为，人的知识与智慧是通过后天的学习获得的，所以将人心之知的对象解释为所来之物，这不仅误解了《乐记》的物至知知，也误解了《大学》的格物致知，以为所来之知，是对所来之事

① 黎靖德编《朱子语类》卷四十一，中华书局1999年。

② 黎靖德编《朱子语类》卷八十七，中华书局1999年。

③ 黎靖德编《朱子语类》卷八十七，中华书局1999年。

物的认识。这显然不符合上古时期人们关于知是如何产生的认识。

上古时期，人们认为，对物有知识的人皆具神性，他们的知识不是通过学习获得的，而是由获得某种神秘的力量所致。马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）在其《巫术的一般理论》中曾提到，在印度，“鬼怪的名字它们是被限制在怎样的一个范围内去获得它们的个性：在马来穆斯林林区的巫术中，一直存在着 Siddhas（那些有力量的鬼怪）、Vidyadharas（知识的承载者）以及‘悉迪王、沙克蒂王’（Prince Siddhi、Prince Shakti，力量）等名字”^①。这里提到的知识的承载者的鬼怪，应该类似于前文提到的在外界流动的知，其本质也是一种力量。

这里同质而异名的现象，中国古代也有。中国古文献中称这种神秘力量为精气，《内业》载：“凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人。”《内业》中还有德、道、神诸概念，裘锡圭先生指出，这些概念都是指精气^②。所有的生物，皆因之而生，人也不例外，“凡人之生，天出其精，地出其形”。精一直处于流动状态，只有保持住精，使之外泄，才能称为圣人。保持住了精，就意味着留住了神，从而就产生了知。所谓“彼道不离，人因以知”。这里的知，指的是知性能力。人之所以有这种能力，在于人得到了精气。因此知的本来面貌就是精气，《礼记·礼运》有所谓“知气”，《大戴礼记·文王官人》作“智气”，可以证明这一点。心是知气在人体停留的处所，《管子·心术上》所谓“心也者，智之舍也”是也。知为人心所知，即所谓“知知”，人就成为有智慧具备超强知性能力的人。

《内业》提出的臻于神秘智慧境界的办法是保持住精，而据人类学的调查成果，在上古时期，人们增强自己的智慧与能力的办法并

① [法] 马塞尔·莫斯：《巫术的一般理论》125页，杨渝东等译，广西师范大学出版社2007年。

② 裘锡圭：《稷下道家精气说的研究》，载其《文史丛稿》，上海远东出版社1996年。

不是保精，而是不断地增加自己的精。精可以从一物转移到另一物身上，古人用玉的习俗可以视为增强智慧与力量的手段，而猎杀力量强大的人，也可以将被杀之人的力量转移到自己身上^①。春秋时期的子产说：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多则精爽至于神明。”这里的用物精多，反映的仍是上古从外界获取精的观念。而用物精多则可至于神明，也反映了神秘的智慧，是因物精的积累而生的。

现在可以比较好地解释为什么致知在格物了。所谓致知，从某种意义上说，是格物的同义语。来物的目的是为了得到更多的物精，而物精的积累，又可以使精获得另外一种个性，即所谓知。得精之人也由此得到高超的智慧，这就是所谓的使知来。这本是对一个古老观念的描述，《大学》的作者没有加以阐释，具体原因不详，但后人因不了解这种观念，致使发生很多误解，这恐怕是《大学》作者所没有想到的。

儒家谈物精的记载，还见于《礼记·祭义》：

宰我曰：“吾闻鬼神之名，不知其所谓。”子曰：“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上，为昭明，焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服。”

这里孔子也是以鬼神为物精，与《内业》“流于天地之间谓之鬼神”的观念一致。准此，运用物精多则可至于神明的观念来解释格物致知，并不为过。如果《大学》表达的是从外界摄取物精以致知的思路，那么《内业》所表达的则是通过内在修养以保精的思路。

在《内业》中，尽管其从外界摄精转向了内在的保精，但其认为知是因精而生的认识，与《大学》的观念背景相同。“抔气如神，

^① 裘锡圭《稷下道家精气说的研究》，载其《文史丛稿》，上海远东出版社1996年。

万物备存。能专乎，能一乎，能无卜筮而知吉凶乎。能止乎，能已乎，能勿求诸人而得之己乎。思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之，非鬼神之力也，精气之极也。”人之所以能够由思而生知，是精气导致的。精气产生知，而前文，精气只有留驻体内，才能生知，因此人心生知又可视为精气已留驻体内的标志。“气导乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣”。这里的止指的是气止。从这个意义上说，气止与知生是同时发生的。这样，可以更好地理解《大学》与《乐记》的表述。致知在格物，物至知知，所暗示的都是物来与知生的同时性。明白了这一层，就不会再将物至知知理解为物来而知之，也不会将格物致知理解为来物而知之，或者获得关于它的知识。

《淮南子·原道》有节文字与《乐记》类似，“物至而神应，知之动也；知与物接，而好憎生焉”。下面还有与《乐记》类似的论述。这里物至、知动、好憎生，与《大学》《乐记》的表达方式基本相同，内涵也基本一致。这里提到“知与物接”，知，显然不能理解为关于物的知识，而只能理解为知性能力。不过这里的知，与《内业》一样，是产生于人体之内，与《大学》《乐记》的由外而至的知是不同的。这样理解起来，就有了物、知二元的色彩，但这里知仍然不是关于物的知识，还是指人的知性能力。追根溯源，无论是由外而至，还是由内而生，知都是因得精或精气而生。不过，知由内生观念的出现，表明人已认识到自身的能力是人的主体性发生的前提。

前辈学者解释致知之知，也有解释为知性能力的，如高明先生认为，《大学》作者所说的“致知”，其实是很平实的，“《大学》里所谓‘致知’，便是去获得这种‘知止’‘知本’‘知所先后’的‘知’而已”。由于对“致知”如是理解，对于“格物”，高先生便取“格，量度之也”之说，“‘格物’就是对‘修身’‘齐家’‘治国’‘平天下’这些事物加以量度，量度了以后，才能获致那些‘知止’‘知本’‘知所先后’的‘知’”^①。这里对所致之知的理解是正确的，

① 高明《大学辨》，载其《礼学新探》97—132页，香港中文大学联合书院中文系1963年。

但高先生囿于后世的认识论，以为必须量度这些事物，才能知其本末先后，这样，对格物的解释又错了。

第二节 释“欲诚其意者，先致其知”

《大学》所谓“传”的部分，还省略了对一个论断的阐释，即为什么欲诚其意，必先致其知。饶宗颐先生似乎注意到了“格物致知”与“诚意正心”应当有的关联，所以他解释“格物”为“物来而应之以正”^①。这样，正心诚意的问题在物来之初就解决了。但饶先生的解释，显然是跳过了致知的环节。《大学》明确讲“知至而后意诚”，获得知是诚意正心的必经阶段。那么，意诚心正为什么必须获得知呢？从前引《淮南子·原道》的文字看，因为知与物接，才产生了好憎。从这个意义上讲，心意活动是以知的产生为前提的。这样可以解释为什么致知在诚意之先，却无法解释为什么格物致知可以使意诚心正。

笔者以为，这也必须从当时人的观念中去寻找解释。这也可以《内业》中找到答案，不过，在《内业》中，意与知的次序，与《大学》的次序是互为颠倒的，并且不称诚意，而称“静意”。

据前引《内业》的文字，人心之思，是气导的结果，有了气，才有了生命，有生乃有思，有思乃有知。这里的思就是指心意的活动。在意不静、心不正的情况下，人既不能使精气留驻体内，也不能产生知。《内业》视人体尤其是心为精舍，“能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以为精舍”。《内业》提出了“敬除其舍，精将自来”的说法，认为“静想思之，宁念治之，严容畏敬，精将自定”。在这样的思想框架下，只有正形，静意，定心，才能使精气留驻于体内。所谓“心静气理，道乃可止”，“修心静意，道乃可得”。前面说过，道是精气的另一种表述形式，要想留住精

^① 饶宗颐《格物论》，载其《固庵文录》161—165页，台北：新文丰出版公司1989年。

气，必须修心静意。一旦成功，“彼道不离，民因以知”，也就是说，人就获得了知。

在《大学》的思想中，正心诚意与致知的关系与《内业》中的正好是颠倒的，致知是诚意的前提。在这一正一反的序列背后，有一个相同的观念背景，即在因获得物精而生的知性能力与人的心意之间存在着联系。这个联系，笔者以为，在于人的心意活动，本身是精气在人体内流动的结果或表现形式。人之所以会产生心意活动，是因为精气在人体内活动。这本是极朴素的概念。《内业》有“心气之形”，是心之活动就是气的运行显现。意也一样，《管子·心术下》有“意气定然后反正”之说，《内业》有“是谓运气，意行似天”等表述，则意的活动也是气的运行。两篇文献又都说，思之所以能通，为精气臻于极致造成的。这些论说都体现了人的心理意识活动本身都是精气的活动。

郭店楚简《性自命出》“喜怒哀乐之气，性也。及其见于外，则物取之也”，喜怒哀乐，都是人的心意活动，在它们未发于外为情时，都是气。这也证明人的心意活动原本都是气。

以此观念为背景，《大学》欲诚其意，先致其知就比较好理解。这里所致之知，不是点滴的知识，而是外界之知为人心所获的一种近于神明的心知状态，一种超强的知性能力。达到这种状态，意味着人体中物精的积累已经充实。既然物精已经积累到相当程度，作为精气运行之表现的心意活动，自然就能平正诚实。《管子·心术下》讲“充不美，则心不得”，据其前讲“气者身之充也”，则气之美不美，与心之得不得有直接关系。《心术下》还讲，“中不精者，心不治”，这里的“中”，笔者以为也是指气，《中庸》有“喜怒哀乐之未发，谓之中”之说，而这个未发之中，据《性自命出》，就是指气。因此，所谓“中不精者心不治”，反映的也是气与心的关系。

表面上看，精气运行直接表现为心意活动，中间似乎可以省略致知的环节。然能否致知，是衡量物精是否达到充实而精美程度的标志。而在《内业》中，知生是气止的标志，所谓“知乃止矣”。同时，如果人对于事物本末、吉凶有超强的知性能力，其心意活动自

然就能摆脱喜乐、忧惧、好恶等常人之情。此所谓欲诚其意，必先致其知。

欲诚其意，必先致其知，还有另一层意义，即要保证诚其意后表现为君子，而不是小人。《大学》：“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外。故君子必慎其独也。”这里提到君子与小人的区别。二者都诚其意，但结果一为善，一为不善。其所以出现不同，在于君子慎其独，小人则没有。《中庸》也谈到慎独，并且也是君子之所以为君子，而小人不能成为君子的机枢所在。关于慎独，这里不拟展开讨论。

同样是诚其意，同样是率性，为什么会出现君子、小人之分？笔者以为，问题的关键在于君子有知己的能力。《大学》前引文提到，“人之视己，如见其肺肝然，则何益矣”，对于了解自己像见到自己的肺肝的样子的君子来说，小人掩饰不善的行为又有什么用呢。这里暗含着知己可以知人的逻辑，这是儒家所固有的。这里提到君子对自己有深刻的了解，正是由于这种了解，在诚意、率性的过程中，有意识地使自己符合道义的标准，故而成为君子。深刻地了解自己，对人的知性要求不下于深刻地了解外在的世界。这样看，诚其意必先致其知，不仅仅是针对如何能够诚其意的问题，还考虑到诚其意之后的结果。

回到前面的论说，要意诚心正，物精必须积累充实，产生超强的知性能力。实则诚，诚则实，反映的是《大学》与《内业》对精气与意的关系的不同认识。而《中庸》的明则诚，诚则明，则可用来表达《大学》与《内业》在知与意的关系上的不同认识。先明后诚，先诚后明，只是径路上的不同，它们背后显然有共同的观念背景。

因精气而生的思想心理活动，可分为两个层次，一是意，一是心。意附着于人的形体中，心则附着于人之心脏。就意识层次而言，笔者认为，意指的是潜意识，而心是明意识。无论是在《大学》，还

是在《内业》中，意都是心的基础，先于心而生，而又内在于心。因此，《内业》讲“心之中又有心焉。彼心之心，意以先言。意然后形，形然后言，言然后使，使然后治”。这里“意然后形”之“形”，指心气之形。这里明确将意定位为心中之心。《大学》作者显然也认为，意是心的基础，所以讲欲正其心，先诚其意。不过，从其还未明确提出心中之心的概念看，其时代要早于《内业》。

笔者以为，《大学》所谓的三纲领与八条目，在思想内容上是一致的，所围绕的核心理念都是明明德。具体地讲，明明德的途径，由内外两个层次的内容组成，一是亲民，一是止于至善。亲民包括四条目，即所谓修齐治平；止于至善也包括四条目，即格物致知诚意正心。所谓止于至善，是指心要臻于至善。

需要注意的是，这里的善，不是指善良，而是完美的意思。《大学》“所谓修身在正其心者，身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。”朱熹《大学章句》引“程子曰”，“‘身有’之身当作心”。这个理解是正确的。这里实际给出了所谓“正心”的解释，即不要有恐惧、忧患、好乐这些情。《内业》关于可以留驻精气之心的理解，与之相同。《内业》也有善心的提法，“夫道无所，善心焉处”，这个提法，显然是与其修心静意而留驻精气的主张相适应的。《内业》又讲，“凡心之形，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利”；又讲，“凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒忧患”。总之，只有使心中不再有这些具体的情气，才可称之为善心。《内业》还有“定心”“正心”的提法，其内涵都是指完善之心。《内业》还提到要“守善勿舍”，这显然是为了保持完善的心理状态，使精气勿泄。当然，至善之心中，实际蕴涵着超强的知性能力，在《大学》，那是前提，在《内业》，则是结果。但无论是前提还是结果，超强的知性能力与至善之心之间，存在着必然的联系。

由上所论，尽管《内业》与《大学》在实现目标的路径上有所不同，但两者的观念背景却是一致的。神秘的智慧是充实的物精或精气所致，与平正的心意之间也存在着关联。

《大学》格物致知的思路，是从外界摄取物精，以获得超强的知性能力，这是对古代文化观念的继承。《内业》则提出通过修心静意，敬除精舍，保持精气，从而臻于大智。但二者具有相同的观念背景，如对精与知关系的认识，对心意活动与精气运行关系的认识。

借助于《内业》，可以更好地理解《大学》，但《大学》并不是交叉研究的唯一受惠者，《内业》也可以从中受益。前人研究《内业》，由于受学派的限制，多认为其中有儒学色彩的语句为后人掺入，如“正形摄德，天仁地义则淫然而自来”，又如“是故止怒莫若诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬”。事实上，如果我们承认《大学》与《内业》都与礼有关系，那么，这些有儒学色彩的文字，未必不是作者的原文。这也许是《内业》于《汉书·艺文志》中被列入儒家的原因吧。

第三节 礼与格物致知

《大学》之被列入《礼记》，与其思想有紧密联系。除了修齐治平需要通过礼来实现之外，格物致知诚意正心，也可以在礼中找到其落脚点。如果说，修齐治平是礼的设计者们在宏观层面通过规范性的一面所欲达到的目标，那么，格物致知诚意正心，则是礼的设计者们在微观层面上即对个体生命的培育上所要达到的目标。也就是说，礼中既有保证修齐治平、明明德于天下的安排，也有使人能格物致知以至诚意正心、止于至善的具体安排。这里主要讨论后者的安排。

前文讨论了格物致知的原始的观念背景，作为《礼记》中的一篇，笔者认为，它的来源最早虽可以追溯久远，但更直接的来源，应该是现实的礼。这并不可怪。礼本身包含了很多原始的观念与文化，只不过已对其加以整齐，施以纹饰。依照这个认识，我们很容易将格物与礼仪中的器物联系起来。

《礼记》有《礼器》篇，其中这样一些论述值得我们注意。“君子曰：无节于内，观物弗之察矣。欲察物而不由礼，弗之得矣。故

作事不以礼，弗之敬矣；出言不由礼，弗之信矣；故曰：礼也者，物之致也”。“其余无常货，各以其国之所有，则致远物也”。这里两次提到致物，从字面意义上讲，致物与格物内涵相同，都是来物。在原始的观念中，能够格物之人，都是具备盛德之圣人。《礼器》开篇即讲“礼器，是故大备。大备，盛德也”。郑注：“礼器，言礼使人成器。”郑氏的这个注释加入了他对礼的理解，未必符合原文的意思。笔者理解，这里“礼器”，应该直接解作礼之器，也就是行礼过程中所用之器。“是故大备”，是从人的立场上讲的，类似于孟子讲的“万物皆备于我”。“大备，盛德也”，则与原始的盛德之人可以来物的观念相吻合。这样看来，从礼中寻找格物观念的直接源头是合理的。

《大学》中，格物的同时，可以获得超强的知性能力，这当然是以神秘的精气观念为基础提出的。礼之中也有帮助人提高知性能力的设计。前引《礼器》“君子曰”中有“无节于内，观物弗之察矣。欲察物而不由礼，弗之得矣”，这里讲到通过礼，具体地讲就是“节于内”，从而可以更好地察物。察物也是一种知性的境界，《礼器》有“五献察，七献神”之说，笔者以为，察与神都是指知性能力，不过前者较后者要低一个层次。郭店楚简《尊德义》简8—9“察者出，所以知己。知己所以知人，知人所以知命，知命而后知道，知道而后知行”。《五行》简12—13“仁之思也精，精则察，察则安”。《语丛一》简85“察所知，察所不知”。从这些表述看，察作为一种知性境界是没有问题的。尽管这个境界不能与《大学》《内业》中所得到的神秘的知性相提并论，但毫无疑问，礼在致物的同时，也使人具有察物的能力，虽然这种能力是通过人之节内生发的。

在《大学》与《内业》中，知与物之间都存在着内在的联系，《礼器》中所反映的致物与察物之知之间，则没有明显的联系。不过《礼器》中有一段文字很值得注意，“礼之以多为贵者，以其外心者也。德发扬，诩万物，大理物博，如此则得不以多为贵乎？故君子乐其发也。礼之以少为贵者，以其内心者也。德产之致也精微，观天下之物无可以称其德者，如此则得不以少为贵乎？是故君子慎其

独也”。这里谈到礼或以多为贵，或以少为贵，所谓多少，当是就物而论的。我们不妨作一推想，即这里的贵多、贵少的理念，分别对应于《大学》与《内业》的两种生知的途径。《大学》之格物，显然是以多为贵的，所格之物越多，所得之物精越多，从而可以至于神明。《内业》的修心静意，显然是以少为贵，物越少，心越宁静，才能体会到精微之德的产生，从而生知。

这个推想，并不一定意味着《大学》与《内业》的两种生知途径都是由礼发展而来的。因为即使是以少为贵的礼，与《内业》所倡导的修心静意的方法，恐怕也不完全是一回事。不过，从礼中可以开出这两条致知的路径，则没有问题。仅以《礼器》篇而论，“五献察，七献神”，这中间就蕴涵着人的知性能力随着礼仪层级的提高，也同时得到提高。这与以多为贵的理念是一致的。至于以少为贵，前引郭店楚简《尊德义》讲“察者出，所以知己”，察也是知己的途径。笔者理解，知己与慎独当有关联，慎独可以引出知己。同时，通过慎独，也可以达到察的知性境界。《礼器》有节于内而察的观念，慎独某种程度上可以理解为节于内。因此，慎独与察之间也可以建立联系。这与《内业》的通过修心静意从而生知的途径类似。准此，《大学》中有两种致知路径，一种是格物致知，一种是慎独而知。据前引《礼器》之文，慎独是与以少为贵之礼联系在一起的。

不过，就撰作年代而论，《礼器》可能要略晚于《大学》与《内业》。判断的标准是《大学》讲心、意，《内业》也讲心、意，但同时又讲心中之心，《礼器》则讲外心、内心。其间似有脉络可寻。众所周知，郭店简《五行》也讲外心、中心，与《礼器》相同。二者的时代或许相近。

综上所述，从古礼之中可以开出格物致知与静心致知两条路径。无论是格物致知，还是静心致知，所致之知，本质上都是精气。除此之外，人的心意活动也是气在人体内流动的结果。精气强盛，可以诚意正心；反过来，诚意正心，也可以使精气强盛。《大学》与《内业》所倡导的这两条路径，都是以上述观念为基础的。

第四章 子思《中庸》思想新论

中庸思想一直是学术界关注的热点，以往的讨论可参考两篇综述文章，一是邓红蕾的《中庸思想研究》^①，一是杨子吟、邹效维的《近十年中庸研究观点介述》^②。近年来，又有一些论文^③提出了一些新的看法^④。笔者因为绎读郭店儒简，时常翻阅《中庸》。笔者以为，郭店儒简大多是子思的学生撰写^⑤，其对性情的重视在《中庸》中应该有所体现，《中庸》开头讲“天命之谓性”，正反映了这一点。“天命之谓性”是《中庸》全篇思想的基础，则子思中庸应与性有关。笔者以为，子思的中庸就是率性。下面试作论证，不妥之处，请方

① 文载《哲学动态》1988年第2期。

② 文载《理论探讨》1998年第4期。

③ 叶秀山《试读〈中庸〉》（《中国哲学史》2000年第3期），庞朴《中庸与三分》（《文史哲》2000年第4期），雷庆翼《“中”、“中庸”、“中和”平议》，田广清《中庸：实现社会和谐的正确思想方法》，程梅花、邹林《论儒家“致中和”的思维方法》（以上三篇均载《孔子研究》2000年第3期），董根洪《中庸新释》（《中共浙江省委党校学报》2000年第5期），袁玉立《释中庸》（《史学月刊》2001年第5期），郑先兴《论中庸》（《广西师范大学学报》哲社版2003年第2期，又见人大复印报刊资料《中国哲学》2003年第8期）。

④ 这些文章中，有两篇特别值得一读，即叶秀山与庞朴两位先生的大作。

⑤ 见笔者《郭店儒简与告子学说》，载《郭店楚简与早期儒学》，台湾古籍出版有限公司2002年。

家指正^①。

第一节 “中庸”直解

讨论子思的中庸思想，应该以《礼记·中庸》篇为基础。

以往关于《中庸》名义的训释主要有三：一、郑玄，《郑目录》云“名曰中庸者，以其记中和之为用也。庸，用也”^②。二、程子，“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理”^③。三、朱熹，“中者，不偏不倚，无过不及之名。庸，平常也”^④。三种解释，后两种含义接近，解释的依据是《论语》，说的实际是孔子的中庸。郑玄的解释则以《中庸》首章为依据，所解释的是子思的中庸。笔者以为，今日绎读《中庸》，当以郑玄的解释为基础。然而读郑玄的解释，仍觉其有些费解与茫然，似乎还有没有说透的地方。现在其基础上作进一步阐释。

郑玄解“庸，用也”，据此可将中庸理解为“用中”，郑玄也是这样解释的。因此理解中庸的关键是如何解释“中”^⑤。郑玄对此没有解释，大概是因为《中庸》本身有“中”的解释，即“喜怒哀乐之未发，谓之中”。他在“中也者，天下之大本也”下注，“中为大本者，以其含喜怒哀乐，礼之所由生，政教自此出也”，可见郑玄理解的“中”与《中庸》的“中”内涵相同。

“喜怒哀乐之未发”是什么，郑玄没有说清楚，朱熹对此有一个

① 本文第一部分《子思中庸直解》的部分内容，是2000年底写成的，后读到叶秀山先生的论文，发现笔者的想法，叶先生已经有了，不过笔者的论证方法与叶先生不同，观点也有细微的差别，特此说明。

② 孔颖达《礼记正义》引，中华书局十三经注疏本。下引郑注出处同此。

③ 朱熹《中庸集注》引。陈戌国标点本，岳麓书社1987年。

④ 朱熹《中庸集注》解题，下文引朱熹的观点，未注明出处者皆出自《中庸集注》。

⑤ 论者或从上古时期“中”的含义，包括甲骨文、金文的“中”的含义，来理解《中庸》的“中”，笔者以为是舍近求远的做法。

解释，他说：“喜怒哀乐，情也，其未发，则性也”。他有时还直接说“中，性也”^①。这无疑是对的。《中庸》第一章首云“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，末云“致中和，天地位焉，万物育焉”，朱熹的解释无疑为首末二句的贯通提供了一把钥匙。但性为什么称为“中”，朱熹解释说，“无所偏倚，故谓之中”。由于这个理解，原本“中，性也”的正确认识就形而上为“中者，不偏不倚，无过不及之名”的错误认识，子思“中庸”的含义也变得晦暗不清。

就直觉而言，“喜怒哀乐之未发，谓之中”的“中”与“无所偏倚”没有关系，理解为与外相对应的内或中更贴切一些。很显然，这句话强调的是喜怒哀乐“未发”谓之“中”，“未发”与“已发”相对应。“已发”是发于外，“未发”是藏于中，所以称“未发”为“中”。当然，这个“中”不是简单的内部的意思，而是特指人的性，因其“未发”，故称为“中”。《大戴礼记·文王官人》有一段文字，可以帮助我们理解这一点：

三曰：诚在其中，此见于外，以其见，占其隐；以其细，占其大；以其声，处其气。初气主物，物生有声。声有刚有柔，有浊有清，有奴有恶，咸发于声也。心气华诞者，其声流散；心气顺信者，其声顺节；心气鄙戾者，其声斯丑；心气宽柔者，其声温好。信气中易，义气时舒，智气简备，勇气壮直。听其声，处其气，考其所为，观其所由，察其所安；以其前，占其后；以其见，占其隐；以其小，占其大，此之谓视中也。

这段文字表述的是观察人的一种方法，叫“视中”。这里的“中”指人内部的心气，与“喜怒哀乐之未发谓之中”之“中”的内涵是一致的。又比如《文王官人》有下面一段：

四曰：民有五性，喜怒欲懼忧也。喜气内畜，虽欲隐之，

① 黎靖德编《朱子语类》卷62，中华书局标点本。

阳喜必见；怒气内畜，虽欲隐之，阳怒必见；欲气内畜，虽欲隐之，阳欲必见；懼气内畜，虽欲隐之，阳懼必见；忧悲之气内畜，虽欲隐之，阳忧必见。五气诚于中，发形于外，民情不隐也。

这段文字表述得更直接，民有五性，皆畜于内，即“五气诚于中”，这里的“中”显然是与“外”相对，这样才可以与下文“发形于外”对应起来。如此看来，对人性来说，确实存在积中发外的区别。郭店楚简《性自命出》有“喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也”，这里的“性”显然也是藏于中，及物取之而出，方形于外的。性藏于中，因此可以径称为“中”，《中庸》正是这样解释的。宋儒以性之“无所偏倚”来解释性之所以称为“中”的道理，不妥。性之所以称为“中”，是因为它藏于中“未发”。“中庸”之“中”是“未发”之“性”，用中就可理解为用性，用《中庸》本文讲即是“率性”。

从内外的角度认识中庸之“中”，古人已有发现。李贽《焚书》卷之二“答友人书”^①：

或曰：“李卓吾谓暴怒是学，不亦异乎！”有友答曰：“卓吾断不说暴怒是学，当说暴怒是性也。”或曰：“发而皆中节方是性，岂有暴怒是性之理！”曰：“怒亦是未发中有的。”

这里以“未发中有”证明怒亦是性，显然也是认为，“喜怒哀乐之未发谓之中”之“中”所指也是性。

其实，从内外的角度看待人的德行与人性，是从孔子开始的儒

^① 《焚书·续焚书》，岳麓书社1994年。

家就有的基本方法^①。《大戴礼记·小辨》载：

子曰：“君朝而行忠信，百官承事，忠满于中，而发于外，刑于民而放于四海，天下其孰能患之。”

子曰：“丘闻之，忠有九知，知忠必知中，知恕必知外……内思毕（必）[心]曰知中，内恕外度曰知外。”

中即内，是孔子采用的从内外的角度分析人的德行与人性的方法。曾子也有这方面的记录，见于《大戴礼记》有关曾子诸篇：

《曾子立事》：人信其言，从之以行。人信其行，从之以复。复宜其类，类宜其年，亦可谓内外合矣。

故目者，心之浮也。言者，行之指也。作于中则播于外也。故曰：以其见者，占其隐者。

《曾子事父母》：兄之行若中道则兄事之，兄之行若不中道则养之。养之内，不养于外，则是越之也。养之外，不养于内，则是疏之也。是故君子内外养之也。

《礼记》中也有不少类似的记述。《文王世子》云：“凡三王教世子必以礼乐。乐所以修内也，礼所以修外也。礼乐交错于中，发形于外。”《乐记》有与其相似的记载，“是故先王本之情性，稽之度数，制之礼义，合生气之和，道五常之行，使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒，柔气不慑，四畅交于中，而发作于外，皆安其位而不相夺也”。又有“和顺积中而英华发外，唯乐不可以为伪”。还有“乐由中出，礼自外作”。《祭统》有“外则尽物，内则尽志，此祭之心也”。这些记载的具体作者不详，但作为七十子的言论是没有问题

^① 有外国学者认为，孔子还没有将人分内在与外在，见[美]赫伯特·芬格莱特著，彭国翔、张华译《孔子：即凡而圣》第三章，中国社会科学出版社2003年。

的。

准此，子思从内外的角度阐发中庸思想，是符合从孔子到他的早期儒家的思想实际的。具体到《中庸》，其中也有这方面的记载，前面说的“喜怒哀乐之未发”是内，“发而皆中节”之节则是外。又《中庸》第二十五章：

诚者自诚也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。

诚者能尽其性，充分实现其所禀之天命，便是成己。成己为仁。对于诚者来说，更重要的是成物。所谓成物，笔者理解其前提是知物。知物，当是指知物之理。知物之理，就可以尽物之性，也就是成物。所以说“成物，知也”。这里有一个目的论的预设，即所有的人与物，都必须指向某一个目的，才能成之为人或成之为物。这个目的是通过礼实现的（详见下节）。所谓“性之德也，合外内之道也”，笔者理解，当是指就前成己与成物而论的^①。仁与知，皆为性之德。己为内，物为外。准此，成己、成物，即是“性之德也，合外内之道也”。这也可以说是子思从内外的角度分析人性的证据。《管子·戒篇》有“聪明当物，生之德也”，生就是性，聪明即是智；当物，尹注“非礼勿视听，故曰当物”，其中也有“发而皆中节”的意思。

第二节 与天地参

《中庸》“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。一些西方的学者读到此章，习惯于将其解读为作者承认至诚之人具有神性创生力（Divine Crea-

① 详参本篇第二章。

tivity), 如理雅格认为, 人挑战上帝作为造物主的角色是一种狂妄自大, 他对此深感愤怒^①。安德鲁·普拉克思 (Andrew Plaks) 对此持保留态度, 认为确实与常识相悖, 令人不快^②。不赞成此种解读的安乐哲, 则将其理解为协同创生力 (Collaborative Creativity)^③。

笔者以为, 从创生力的角度理解这段文字是有问题的。表面上看, 赞天地之化育, 是帮助天地生成万物, 但问题在于至诚之人是通过什么方式与机制帮助天地生成万物的, 如果这种方式与机制并不是运用某种力或互相协作, 将其解读为人具有创生力就是有问题的。比如, 我们可以这样来理解这段文字, 天地之化育体现在万物的生长发育上, 所谓“天命之谓性”, 在孟子以前, 可以说性即生, 让这些生命充分发展, 即所谓“尽性”, 就是赞天地之化育。对于人来说, 让自己生命得到充分发展, 不断提高生命的境界, 完全实现天所赋予人的生命, 然后使别人像自己一样实现其生命, 使物像人一样实现其自身的天命, 就是赞天地之化育, 与天地参。这个过程, 即践履天命并推己及人、推人及物, 用创生来描述, 认为至诚之人有创生力, 笔者以为是不合适的。这里也看不到至诚之人与天地的协作, 与他人以及物的合作, 一旦尽其性, 后面的尽人之性、尽物之性, 都是自然过程。而尽性完全是个人的行为。

尽性并不是一件容易的事, 从心所欲、直情径行并非《中庸》所揭尽性的真义, 《中庸》的本义, 笔者理解, 当是指孔子七十岁所达到的“从心所欲, 不踰矩”, 也就是《中庸》首章所讲的“发而皆中节”。首章讲, “致中和, 天地位焉, 万物育焉”, 这与尽性所达到的效果一样, 尽性与致中和的内涵显然一致。前面说, 中即性, 性发而皆中节, 就是尽性, 那么, 践履天命, 实际上包含两层含义,

① 转引自安乐哲《此生之道：创生力之真义》。见〔美〕郝大维、安乐哲著，何刚强译，《先贤的民主：杜威、孔子与中国民主之希望》附录一，江苏人民出版社2004年。

② 同上。

③ 安乐哲：《此生之道：创生力之真义》。

一是循性而动，所谓“率性之谓道”，一是动而皆中节，节指礼之节，礼本有节性的功能。《礼记·檀弓下》记载了一段有子与子游的对话，是这样：

有子与子游立，见孺子慕者。有子谓子游曰：“予壹不知夫丧之踊也，予欲去之久矣。情在于斯，其是也夫。”子游曰：“礼有微情者，有以故兴物者。有直情而径行者，戎狄之道也。礼道则不然。人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹，犹斯舞；愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣。品斯节，斯谓之礼……”

这段话中讲的“人喜则斯陶”一节，也见于郭店楚简《性自命出》。^①鉴于《中庸》与《性自命出》思想上的相通之处，有理由相信《中庸》的“发而皆中节”，其实际是用礼之节来衡量人的性情的抒发是否达到标准。对于普通人来说，性气抒发完全符合礼的要求是无法达到的，这意味着人的自然的一言一行都可以作为标准为别人效仿，这些言行本身就可以成为礼。用今天的话说，尽性是自然与正当的完美结合，一个人顺其自然的行为都是正当的，就可以说他能尽其性。只有至诚之人才能做到这一点，所谓“诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也”。

这样看圣人与天地参的内涵，通过创生力来理解，显然不合适。圣人这里没有任何创生或有所为的故意，他纯粹是顺其自然地讲话、做事，是为无。笔者认为，本节开始引的那段文字，真正值得注意的，是圣人的无为如何可以尽人之性、尽物之性，用《中庸》的话说，诚者不仅成己，还能成物，这是作者所要表达的思想内涵。笔者以为，圣人的无为之所以能够尽人之性，然后又尽物之性，根本原因在于他的无心之为都能符合正当的原则，符合礼的要求。而礼，在儒家看来，是可以使常人尽其性，使物尽其性的。

《礼记·檀弓上》有这样一段文字：

^① 彭林《经田遗乘偶拾》，《学林漫录》14辑，中华书局1998年。

子夏既除丧而见，予之琴，和之而不和，弹之而不成声。作而曰：“哀未忘也。先王制礼，而弗敢过也。”

子张既除丧而见，予之琴，和之而和，弹之而成声。作而曰：“先王制礼，不敢不至焉。”^①

这里子夏弹琴不成声，子张弹琴成声，两人都用礼为自己的行为解释，所遵循的都是礼所追求的中庸的原则。子夏不敢因丧既除而马上表现出快乐，子张则不敢丧已除而仍然沉浸在亲人逝去的悲痛之中。礼在这里所发挥的正是对人之性情的平衡作用。子思曾说，“先王之制礼也，过之者，俯而就之；不至焉者，跂而及之”（《檀弓上》）。过之与不至，都是就人之情而言的。对照此论，子张显然是过之者，子夏则是不至焉者。《性自命出》“节性者，故也”^②，前引《檀弓下》子游语“有以故兴物者”，两引文中的“故”，应该包括礼。对感情不足者如前面的子夏要兴，对感情过度者如前面的子张要节制，这是礼调整人之性情的具体安排。当然，引文中节性与兴物应该同时包含兴与节两方面的内涵。

按照子思学派的观点，性即气。一般地说，就人所得以为生的性看，本身无所谓善恶^③。性发于外为情，其也没有善恶的规定。性转化情，需要心引导，而心无定志，因此，善恶的表现，是外物作

① 《礼记正义》：“此言子夏、子张者，案《家语》及《诗传》，皆言子夏丧毕，夫子与琴，接琴而弦，衍衍而乐。闵子骞丧毕，夫子与琴，援琴而弦，切切而哀。与此不同者，当以《家语》及《诗传》为正。知者，以子夏丧亲无异闻，焉能弹琴而不成声……熊氏以为子夏居父母之丧异，故不同也。”这里不考虑真伪问题，只从这段记载本身考察礼对人之性情的平衡作用。

② 这里“节性”之“节”，旧多释“交”，此据裘锡圭先生的意见，见裘文《由郭店简〈性自命出〉的“室性者故也”说到〈孟子〉的“天下之言性也”章》，原载2003年10月在香港中文大学召开的第四届国际中国古文字学研讨会的论文集，收入裘氏著《中国出土文献十讲》（复旦大学出版社2004年），笔者所见为后者。

③ 子思学派关于性的观点，参见本书《郭店儒简的思想世界》。

用于人性与人心，由外物对人心的张力所造成的。人心包括两个层次，中心与外心，即《大学》之意与心。要培养向善之心，也从两个角度契入。一是着眼于意，《中庸》提出要慎独，慎独的含义，另文有详论，此略。一是着眼于心，《中庸》提出中和理念，即强调礼的功能。礼，按子思学派的解释，是“因人之情而为之节文”，也就是说，礼是根据已发于外的性情，然后为之制节，设文。节文，表面上看，是对人情提出的要求，但由于性气之发与心理活动实际上交织在一起，因此实际上也对心理活动提出了要求。从前面子夏与子张的表现看，他们弹琴的不和、不成声与和、成声都是有意为之，而通过这种有意为之，反过来再作用于他们的性情，从而使性情近于正当。经过礼的反复操练，人之性情的抒发就能逐渐近于正当，这样就可以说实现了自然与正当的结合，也就是说尽其性了。

《性自命出》“养性者，狎也”，“长性者，道也”，狎，习也，这里当是指习礼仪；道，当是率性之道。率性之道，不包含价值判断，人若能循性而动，就可以使其性气不断增强。这两句话，结合起来，当是作者的期待，所谓“道始于情，情生于性。始者近情，终者近义”。

以上讨论了礼可以使民尽性，这个过程是通过圣人的无心之为，然后影响民众，从而使民众也尽其性，所谓王者天下之表，表正则天下皆正。这里还有一点需要注意，圣人与民众之间的关联是通过德的流行实现的，这构成了儒家德政的主要内容，所谓“道之以德，齐之以礼”。关于德发生作用的机制，孔子曾有比喻，“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”（《论语·颜渊》）。这个过程本身也是自然的过程，也不存在人为创生的痕迹。

礼也可以使物尽性，所谓“礼作，然后万物安”（《礼记·郊特牲》）。前文提到，成己、成物有一个目的论的预设，即己与物都要顺着某个方向发展，才可以说是成己、成物。这个方向，笔者以为就是“和”。对于己来讲，“发而皆中节谓之和”，对于物来讲，“和”理解起来有些困难。这或许是指物于礼仪中的运用，也要遵循节度。礼之节不仅针对人而言，对物也同样有意义。礼可以视为是人与物的共同参与而完成。人之节由人所定，物之节也由人所定，因此，

物尽其性可以理解为人运用智慧通过礼使物成物。

礼中所包含的涉及自然物的内容很多，人的生产生活中都有礼仪存在，比如《礼记·月令》中有很多这样的内容与规定，其目的也不完全限于成物，还涉及物的可持续再生。这些内容应该都可以算是物尽其性。

尽物之性的过程，也看不到人为创生的痕迹。如果用一句话归纳《月令》的精神内涵，就是强调顺时循理而动，这也可以归入无为的行列。由于圣人是“生而知之者”，这里唯一可以视为有为的求取知识的行为，也被消解了。这样，整个使物尽其性的过程，也不可以从创生力的角度来理解。

小结上文，至诚之人的整个尽其性、尽人之性以及尽物之性的过程，都是无为的，看不到人为的创生，这里与其说是人有创生力，不如说是礼有生生之力。《中庸》：“大哉圣人之德，洋洋乎发育万物，峻极于天。优优大哉，礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。故曰苟不至德，至道不凝。”这里也提到圣人有峻极于天的创生力，但后面紧接着说到了礼，其间的逻辑关系，笔者以为是因为圣人至德，故能行三百礼仪与三千威仪，而圣人的创生力正由此而来。礼这种生生之力，固然最终可以追溯到圣人，但圣人的至德系来自于天，所谓圣人天德。从这个意义上讲，说圣人有创生力，与说天有创生力没有什么区别。圣人只是个传递者，天的创生力通过他传递到人间，这与他本人有创生力或者协同创生力是两回事。

第三节 君子道

尽管上述《中庸》的那段文字不能作为人有创生力的证据，但《中庸》确实承认君子通过修道，可以形成类似的创生力。这里先从有关《中庸》的篇章组合说起。

今本《中庸》，不少学者认为不是一篇，而是由两篇合编而成的^①。确实，以《中庸》与子思的另外三篇《缁衣》《表记》《坊记》相比，《中庸》在体例上似乎有一些不一致。这个现象，笔者以为，可以以《中庸》是子思晚年所作来解释。据《孔丛子·居卫》，子思十六作《中庸》四十九篇，“十六”当为“六十”之误。子思十六，孔子尚在世，其所述孔子之言，不当有传闻之辞，但子思自己曾回答鲁君之问，说其所述孔子之言，有一些是传闻之辞，显然其作书之时，孔子已经去世。所以，“十六”当为“六十”之误倒，其时子思自己已经开门授徒，有所创作是正常的。

《中庸》之为完整的一篇，更重要的理由在于其内在的思想上的联系。按照朱熹《中庸章句》的划分，可以将《中庸》分为三个部分，第一部分为第一章至第十一章，其中心为中庸之道；第二部分为第十二章至第二十章，重点讲述君子之道；第三部分为第二十一章至第三十三章，中心内容是讲圣人与至诚之人。表面上看，三部分内容相对都是独立的，但如果仔细分析，不难发现三部分其实是一个整体，其中心是君子之道。关于君子之道，《中庸》为其设置了巨大的内在张力，从夫妇之愚到圣人，其中都有可能发现君子之道。《中庸》讲“道不远人”，讲“君子之道，辟如行远必自迩，辟如登高必自卑”等，都是讲道的平实浅显的一面，而这显然指的是第一部分的率性之道，即中庸，所谓“始者近情”。同时，君子之道又有很高明的一面，其发展到极致，虽圣人也有所不能。郭店楚简《成之闻之》简37说“唯君子道可近求而可远造也”^②，这里表述的正是《中庸》中有着巨大张力的可近可远的君子之道。《中庸》第三部分的内容，正是君子之道发展的远景。在第三部分中，有些章讲完圣人如何，就讲君子如何，其间用一“故”字连接，其以圣人为君子楷模的意思是很清楚的。再看第一章与最后一章，都有对君子应该

① 相关讨论参见梁涛的《郭店楚简与〈中庸〉公案》，载庞朴等《郭店楚简与早期儒学》，台湾古籍出版有限公司2002年。

② 《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年。

如何的论述，显然《中庸》是以君子之道为其内在联系的线索。

《中庸》的君子之道，有一点值得注意，即所谓“造端于夫妇”，也就是，人必须达到一定年龄，成婚后，才开始修行君子之道。在郭店楚简《成之闻之》中，有一节关于圣人的描述，也很有意思。简26—27“圣人之性与中人之性，其生而未有非志，次于而也，则犹是也。虽其于善道也亦非有悖，数以多也，及其博长而厚大也，则圣人不可由与墀之。此以民皆有性而圣人不可慕也”。这段文字大意是说，圣人初始与中人没有特别的不同，但及其长大以后，一般人就无法与其相比。也就是说，圣人也是长到一定年龄之后才表现出不同于常人的特点来。前面讲，圣人是君子追求的远景，那么《成之闻之》关于圣人的见解，就为其提供了理论支撑。笔者理解，圣人必须与达到一定年龄才能表现出与众不同来，也是以成婚为界标。圣人可以尽性，而尽性不是单性个人可以实现的，按照阴阳辩证统一的理论，男须女而成为男，所以尽性之中必然包含了夫妇的关系，或者说最基本的食、色之性的完成是以成婚为标志的。因此，君子之道“造端于夫妇”的说法，为我们认识儒家关于世俗与神圣关系的观点，提供了重要的素材。

由世俗可以发展为神圣的观点，贯穿着《中庸》全篇。第一部分讨论中庸之道，“致中和，天地位焉，万物育焉”，这个过程是从不可须臾离的率性之道开始，所谓“始者近情”，发展到“发而皆中节”，所谓“终者近义”。这是人性不断向上的修养过程，但其终点，却具有神圣的蕴涵。第十一章，“子曰：素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。君子遵道而行，半涂而废，吾弗能已也。君子依乎中庸，遁世不见知而不悔，唯圣者能之。”这一章讲，君子秉持率性的原则，不断地追求正义，但终因不得其位，而不为人所知，这样的人，虽然不能使天地位，万物育，其本身已经可以称得上是圣者。所以，君子修道，不管最终结果如何，只要不半途而废，就可以发展到神圣的境界。修道能否达到天地位、万物育的结果，并不取决于人，而在于天，所谓“遇不遇，天也”。

由世俗可以发展为神圣，不仅体现在个人的修养上，同时还体

现在礼的价值上。礼作为一个文化系统，尽管是从事神发端，但在儒家的论说中，礼的出发点已经转到了人身上，所谓“因人之情而为之节文”。因此，此时的礼，其世俗内涵已经超过了其神圣的内涵，本身当是世俗文化，只不过人们赋予了它“义”的蕴涵。前文已经指出，至诚之人与天地参，与其说是承认圣人有创生力，不如说礼有生生之力，也就是说文化有生生之力。这实际上承认了礼或文化具有神圣的特性。

礼如何生生，上一节讨论了个人通过礼尽其性的问题，并指出圣人以德治天下而尽人之性的机制。在一般情况下，礼的生生体现在具体的为政措施上。用今天的话讲，好的制度有生生之力。《中庸》说“为天下国家有九经，所以行之者一也”，这个“一”，朱熹的解释说“一者，诚也。一有不诚，则是九者皆为虚文矣”。笔者认为，这里的“行之者一也”，当是指礼。从个人的修身，到怀诸侯，都可以包容在礼的框架之中。如果这些工作都能做好，一样可以实现人尽其性，物尽其性，从而天地位、万物育的目标，所谓“及其至也，虽圣人也有所不能焉”，当是从这个意义上讲的。

由世俗可以发展为神圣，表明《中庸》已经意识到了人自身的创生力，这种创生力以人的日常实践为基础，以礼义在现实中的贯彻为其形成的标志。它所赋予君子之道的超越特征，以及文中大量关于圣人与至诚之人的超人能力的描述，是为君子展开的神奇的远景。这样看，与其说《中庸》承认圣人具有与天地类似的创生力，不如说是对君子提出了类似的期待，或者说是修行君子之道的人作出这样的承诺。因此，笔者认为，《中庸》作为一篇完整的论文，是可以成立的，其主题就是论述可以由世俗发展为神圣的君子之道。

有必要指出的是，承认人的创生力可以发展到与神圣力量相似的程度，并不意味着人傲慢。在《中庸》的思想框架下，人的性来自天，不论是圣人的尽性，还是君子的率性，都是对天命的践履。至于礼，也只有至德之人可以制作，并且制作的过程，完全是遵循自然无为的原则，所以，礼从根本上讲也是天命。《中庸》说：“虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不

敢作礼乐焉。”古代制作礼乐的人，他们的德与位，都是由天所命，所谓“大德者必受命”。这样，人的创生力又回到了天。所以，《中庸》中的人的创生力，实际上是天的自我完善体系的一个环节。《中庸》：“故君子之道，本诸身、征诸庶民、考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。”这里描述的是已达到极致的君子之道，所云“百世以俟圣人而不惑”，意味着历史有循环的特征，孟子讲的“五百年必有王者兴”与此类似。从这里期待的是圣人看，人世的治乱，礼乐的兴替，在子思心目中实际上是天道循环的表现，因为圣人是天道的传递者。在两个圣人之间的君子，只能是天道循环中自我完善体系的一环。

综上所述，《中庸》是一篇以阐述可以由世俗发展到神圣的君子之道为中心内容的儒家文献。所谓世俗，是指其所揭之中庸之道，中庸的内涵则是切近日用伦常的率性之道。所谓神圣，是指其所揭之至诚的圣人之道。由世俗向神圣的发展，礼是关键的一环。人能率性而符合礼节与礼义，则可以形成巨大的创生力。圣人自然具有这种能力，但并不能由此说人就有创生力。君子修道可以形成这种创生力，但它也只是天的自我完善体系上的一个环节。

第五章 “思孟五行” 辨析

“思孟五行”是学术界对子思与孟子的关于人的德行的五行学说的指称，其根据是《荀子·非十二子》中对子思倡之与孟子和之的五行的批评：

略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行。甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解，案饰其辞而祇敬之，曰‘此真先君子之言也’。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞽儒，嚵嚵然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。

民国时期，荀子所批评的五行引起了学者的关注，“思孟五行”作为一个专门的学术术语，也于那时出现。^① 由于荀子没有给出五行的具体名目，此五行究为何指，曾引起热烈讨论。^② 1973年冬出土的马王堆帛书中，有讨论五行的古佚书一种，庞朴先生名之为《五行》，并将其分为经与说两部分。^③ 1993年出土、1998年发表的《郭店楚墓竹简》，中有与马王堆帛书《五行》经之部分基本一致的内容。荀

① 近代最早将荀子所批判的五行与子思、孟子联系在一起的是章太炎，见其《子思孟轲五行说》（《太炎文录初编》卷一），后谭戒甫有《思孟五行考》（《古史辨》第五册），“思孟五行”一词遂沿用至今。

② 有关讨论情况可参考庞朴《思孟五行新考》（载《文史》第七辑）、《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜》（《文物》1977年第10期）等。

③ 庞朴：《帛书五行篇研究》，齐鲁书社，1980年。

子所批判的五行是思孟五行，思孟五行即为仁义礼智圣几成定论。

笔者按，这个观点系依据出土文献与传世文献相验证的二重证据法提出的。以仁义礼智圣为孟子五行，可以在《孟子》中找到直接对应。《孟子·尽心下》有这样一节文字，“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也”。这节文字可以与简帛《五行》对应起来。《五行》与子思思想的对应则不是直接的，学者在《中庸》里所找到的根据是这样的：“唯天下至圣，为能聪明睿智，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。”当然，学者持该观点，还有另外一个支撑，即认为《五行》的年代相对较早。马王堆帛书《五行》有所谓《说》对其进行解释，而《说》中引了“世子曰”，世子即世硕，为七十子弟子，因此，学者一般认为《五行》是子思所作。加之《五行》在郭店简中，形制与《缁衣》相同，一般说来，这反映了两篇文献有同等的重要性。有了这些证据，简帛《五行》所述的内容似乎应该就是荀子所批判的思孟五行。

笔者赞成荀子所批判的五行就是简帛《五行》所着力阐述的五行学说，但是否可以称其为“思孟五行”，则值得进一步研究。事实上，上述论证并非无懈可击。首先以《五行》为子思作，证据并不充分。就文体来看，《缁衣》是引述孔子之言而成，而《五行》则是作者自言，显然是“作”。两篇文献的风格迥异，虽具有同等的重要性，但如无有力的证据证明其出于一人之手，还当视为不同的作者所作。而帛书《说》解释《五行》时引世硕的话，并不能证明《五行》作者年代比世硕早或同时或晚，只能证明《说》之作者的时代不能早于世硕。以仁义礼智圣比附《中庸》那节文字，也有问题。从语言逻辑的角度分析，文中“天下至圣”是其后文字的前提，故下面的五种德行中当不会有“圣”。学者之所以认为《五行》是子思所作，根本原因在于存在一个认为有所谓思孟五行的先入之见。

再看《五行》与《孟子》的对应。表面上看，两者可以相互印证。但若仔细分析，帛书《五行》中提到了两种五行，一是不形于

内的五行，一是形于内的五种德之行。与之相较，简本中不形于内的是四行，其叙述的重点则是后者，它晦涩难解，当是荀子所批判的五行。这种五行从思想上看，与孟子所讲的五行并不相同。与孟子对应的实际上是帛书的前一套不形于内的五行。此外，有些版本的《孟子》也有以仁义礼智信并述的。《尽心下》：孟子曰：“仁也者，人也。合而言之，道也。”朱熹《集注》：“或曰：‘外国本“人也”之下，有“义也者，宜也。礼也者，履也。智也者，知也。信也者，实也”凡二十字。’今按：如此则理极分明，然未详其是否也。”^①笔者按，此所云外国本不详，但必是在朱熹之前流传到国外的《孟子》版本。若该本非为虚构，则孟子五行除了仁义礼智圣外，还有仁义礼智信。如此看来，径称简帛《五行》所述为“思孟五行”，证据并不充分。

是否存在所谓的“思孟五行”，本身也是可疑的。确实，从荀子的描述看，似乎存在一套子思倡导、孟子唱和，而为世俗之儒传诵的五行学说，这套学说无类、无说、无解。但从现有的子思与孟子的思想文献看，无法找到这样的五行学说，而只是在简帛《五行》中才有这样的五行学说。事实上，若上文所述的外国本不假，孟子自己就有两套五行。子思似乎也有不止一种的五行，除前引《中庸》“唯天下至圣”章所列五行外，笔者以为，《吕氏春秋·孝行览》中的仁礼义信强，也当是子思的五行。也就是说，抛开荀子所批评的无类、无说、无解的五行说不谈，单以不形于内的五行讲，也不存在一个内容一致的“思孟五行”。因此，笔者以为，“思孟五行”作为一个学术术语，无法成立，应该放弃。

《五行》，学术界的主流意见认为其属于思孟学派，笔者赞成这一点，但笔者认为，它的作者不是子思，而是思孟之间的儒者^②。他的思想与子思、孟子都有相通之处，可以说子思倡之在前，孟子附

① 此据朱熹《四书集注》本。

② 参见拙文《郭店儒简与告子学说》，载庞朴等：《郭店楚简与早期儒学》，台北：台湾古籍出版有限公司，2002年。

和于后。所以荀子说是子思倡之、孟轲和之。而荀子之所以对这种五行说大加挞伐，究其源，可以追溯到子夏与子游关于修习君子道之途径的不同认识。兹考辨如下，不妥之处，请方家指正。

第一节 儒家的两种五行说

讨论简帛《五行》所论之五行是否是“思孟五行”，不能仅依靠二重证据法所给出的答案，作为思想史的命题，必须进行深入的思想分析，然后才可能得出可信的结论。

众所周知，作为一代大儒的荀子，并不反对仁义礼智这些道德范畴，这些范畴是儒家学说的基本组成部分。事实上，荀子书中也提到所谓五行，“贵贱明，隆杀辨，和乐而不流，弟长而无遗，安燕而不乱。此五行者，是足以正身安国矣”^①。这里的五行，虽没有具体德目，但它所反映的却是儒家关于德行的主流见解，笔者称之为以行观德。

所谓以行观德，指人通过做事来树立自己有德的形象，看一个人是否具备德，则通过他的行为来判断。《论语》中孔子都是以具体的行为回答弟子关于德行的提问。如《颜渊篇》“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。’”这样的例子很多，不备举。同样在《颜渊篇》，孔子还回答了弟子关于崇德的提问，一次说“主忠信，徙义，崇德也”；一次说“先事后得，非崇德与？”如果说从前者的回答无法看清其以行观德的观点，后者则显然是强调以行观德。

在儒家学派诞生的春秋时期，社会上关于德的流行观点也是指人的行为。《左传》《国语》有大量这方面的记载，举两个例子。《国语·周语中》富辰谏襄王以狄女为后时说：“尊贵、明贤、庸勋、长老、爱亲、礼新、亲旧，然则民莫不审固其心力以役上令，官不易方，而财不匮竭，求无不至，动无不济。百姓兆民，夫人奉利而归诸上，是利之内也。若七德离判，民乃携贰，各以利退，上求不暨，

^① 《荀子·礼论》。

是其外利也”。这里的七德显然指前面的七种行为。《国语·晋语四》记载，晋文公即位二年，欲用其民，子犯建议他做了三件事，纳襄王于周、伐原与大蒐，做这三件事的目的是使民知义、知信与知礼。可以说当时人们关于德行的观点，都是以行观德，德本身所指的即是人的行为。再往前追溯，学者已指出，周初文献中的德字，其前多加修饰词，其意往往是指具体的行为^①。可见孔子关于德行的观点是传统的延续。

行在孔子的时代就是一个独立的概念，所谓子以四教，文、行、忠、信。《论语·卫灵公》：“子张问行。子曰：‘言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？立，则见其参于前也；在舆，则见其倚於衡也；夫然后行！’子张书诸绅。”这里的行是指做人做事，并且已与一些德目联系在一起。曾子对“行”有一个定义，即“行也者，行礼之谓也。夫礼，贵者敬焉，老者孝焉，幼者慈焉，贱者惠焉”^②。针对社会成员的不同地位身份，对待他的方式也不相同，这本是儒家的基本态度。在另外一处，他又说“行”是行孝道的意思^③。这种对行的理解也是从具体实践的角度出发的。《五行》的仁不形于内谓之行、义不形于内谓之行等五行，也当是就具体行为立论的，意为仁义之举。

儒家从孔子开始，就确立了德政的理想，所谓为政以德。为政的责任主要落在君子的肩上，因此君子之道一直是儒家所着力阐发的内容。众所周知，孔子理解的政，不仅限于君臣关系与君民关系，也包括父子、兄弟、夫妇这些家族伦理关系^④。依据为政以德的观念，君当有君德，臣当有臣德；父当有父德，子当有子德；夫当有夫德，妇当有妇德。一个人有多重社会身份，他就应该具备多种德行。儒家的五行说，正是从塑造理想人格，确立君子之道的角度出

① 王德培《书传求实札记》（上），《天津师范大学学报》1983年第4期。

② 《大戴礼记·曾子制言上》。

③ 《大戴礼记·曾子大孝》。

④ 《论语·为政》“或谓孔子曰子奚不为政”章。

发创立的。一个人具备了五种德行，就可以称之为道德完美的人，就可以弘扬道德，为建立理想的和谐社会服务。前引荀子所讲“此五行者是足以正身安国矣”，反映的正是儒家建立五行学说的宗旨。

当然，君子当具备五种德行的观点，本身有一个形成过程，笔者以为其始倡者是子思。孔子曾说：“君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。”^① 子思则认为天下有五达道，“曰君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之达道也”^②。有此五道，则当有五德以行之。《礼记·乐记》有所谓五常之行，“是故先王本之情性，稽之度数，制之礼义，合生气之和，道五常之行。是故情深而文明，气盛而化神”。这里的“道五常之行”，当就是处理子思所说的五种基本的社会关系。

时代不同，儒家的思想家们所认识的基本的社会关系也不一样，所主张的君子之道也不相同。如上述荀子所揭之五行与孟子所揭之五行，便不相同。荀子所揭的五行基本上可以与君臣、父子等五伦对应，而孟子的五行涉及君臣、父子、宾主、对待贤者与对待天道五种。但这里的不同只是具体细目上的差异，在关于德行的根本观点上都是一致的，即都是从行为的角度认识德行。正是从这个意义上讲，《孟子·尽心下》所讲的五行，不会是荀子所批判的五行，因为这里孟子对五行的理解，与荀子对五行的理解属同类，而不能讲它“僻违而无类”。

早期儒家除了这种以行观德的五行学说外，还有另外一种五行学说，这就是简本《五行》所重点讨论的五种德之行学说。

郭店楚简《五行》：“五行：仁形于内谓之德之行，不形于内谓之之行；义形于内谓之德之行，不形于内谓之之行；礼形于内谓之德之行，不形于内谓之之行；智形于内谓之德之行，不形于内谓之之行；圣

① 《礼记·中庸》引。

② 《礼记·中庸》。笔者按，此章朱熹《章句》以为是孔子所言，而以文中“子曰”二字为衍文，非是。

形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。”这里讨论仁义礼智圣五种德行，对其作了形于内与不形于内的划分。仁义礼智形于内谓之德之行，不形于内谓之行。圣则不论形于内或不形于内，均为德之行。

对“德之行”与“行”的区别的理解，学界目前主要有两派意见，一种观点认为，德与行是一个东西，在内为德，在外为行。庞朴^①、魏启鹏^②、黄俊杰^③等学者持此意见。另外一种观点，将仁义礼智圣作为外在的客体，人作为主体认识到觉悟到它，它就是“德

① 庞朴先生曾说：“德行合言之为一词，对言之则有内外之别，《周礼·地官·师氏》以三德三行教国子，郑玄注：‘德行，内外之称，在心为德，施之为行。’”见其《帛书〈五行篇〉校注》，载《中华文史论丛》1979年第4辑（总第12辑），上海古籍出版社1979年。

② 魏启鹏也引《师氏》郑注解解释德之行，在“礼形于内谓之德之行”下，又引《礼记·表記》与《淮南子·要略》，以为可以互相发明。见其《德行校释》，巴蜀书社，1991年。

③ 黄俊杰认为，仁义礼智圣等五种美德皆在人的心中（所谓“形于内”），称为“德之行”，其表现为外在行为者，则称为“行”。见其《马王堆帛书〈五行篇〉“形于内”的意涵——孟子后学身心观中的一个关键问题》，《孟学思想史论》卷一，台北：东大图书公司，1991年。

之行”，反之则是“行”。杨儒宾^①、郭齐勇^②、刘信芳^③、梁涛^④等学者持此意见。这两种观点，从德行的来源讲，究其实都是一元论的立场，区别在于，前者认为德自心生，表现于外则为“行”；后者认为“行”为外在的东西，心意识到它则为“德之行”。

笔者按，形于内谓之“德之行”，不形于内谓之“行”，不论形于内还是不形于内，两者都是“行”，区别在于一是“德之行”，一是“行”。考虑到曾子对“行”有专门的解释，《五行》作者这里显然是想将形于内的“德之行”，与不形于内的“行”作一个区别。如果再看《五行》的主体内容，它与上述儒家关于德行的以行观德的主流观点，旨趣迥异。《五行》所强调的是通过心之思来养成德行，而心之思能否形成德行，则取决于心是否有所得。而上述儒家的主流思想则是主张在实践中培养德行。以仁为例，《五行》：“仁之思则精，精则察，察则安，安则温，温则悦，悦则戚，戚则亲，亲则爱，爱则玉色，玉色则形，形则仁。”按照“形于内谓之德之行”的理

① 杨儒宾以道德行为是否经由意识化或内在化，区分“德之行”与“行”，《五行篇》所论是“德之行”。见其《德之行与德之气——帛书〈五行篇〉、〈德圣篇〉论道德、心性与形体的关系》，载钟彩钧主编《中国文哲研究的回顾与展望论文集》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，1992年。

② 郭齐勇认为，形于内与不形于内，是就天道而言的，“这些形而上的天道，只有被人觉悟，方得成形于人心之内，是为‘形于内’；倘或并未被人觉悟，没能在人心中成形，只是被仿效于行为，便谓之某‘行’”。见其《郭店儒家简与孟子心性论》，《武汉大学学报》1999年第5期。

③ 刘信芳认为，“所谓‘德之行’，是内在思想与外在行为的统一。‘德之行’与‘行’的区别点在于，‘德之行’是自觉的，是理性的；而不形于内之‘行’则仅是不自觉的，尚未达到理性的水平”。见其《简帛五行解诂》，台北：艺文印书馆，2000年。

④ 梁涛认为，行是一种外在规范，没有与道德主体意识发生关系时，是“不形于内”，即没有形于内心。当其与道德主体发生关系时，即形与内，是一种主体自觉。“德之行”与“行”实际是一种双重道德律，与郭店简其他篇目中的“仁内义外”说表达的是一个意思。见其《简帛〈五行〉新探——兼论〈五行〉在思想史中的地位》，《孔子研究》2002年第5期。

论，这里前一个“仁”是“德之行”之“德”，因为《五行》还有“不仁，思不能精”的观点，即如果心之所得不仁，则心之思不能精，而最后也无法表现为仁行。因此，这里后一个“仁”是已形于内的“德之行”。而儒家关于仁的主流观点却是“克己复礼为仁”“仁者爱人”等，一个人是否可以称得上仁，主要看他如何处理现实社会生活中的一些关系，而不是像《五行》那样，取决于心是否得到了仁德。从这里可以看出，形于内的“德之行”与不形于内的“行”的来源不同，是典型的二元论。在心为德，在外为行的观点不能成立。

第二种观点，强调主体之心的道德觉醒，并以此来解释形于内的“德之行”，而将“行”视为未被人心意识到的外在的东西。这也不符合早期儒家包括《五行》的思想实际。如果承认《五行》不形于内的“行”与曾子所论的“行”是一个东西，那么，似乎不能说人心没有意识到“行”本是所当行的东西。上古以来，德指行为，说行礼、行孝者没有意识到他们是在修德，是说过去的。孔子说“我欲仁，斯仁至矣”^①，“为仁由己”^②，所反映的都是人心已经认识到哪些行为是仁行，只要自己去做，就可以培养仁德。准此，用是否为人心所觉悟来区分“德之行”与“行”也不妥。

《五行》形于内的德之行，确实是经由人心之思而形成的，但从上论可知，是人心先获得德，这种德经由心之思而转化为行，也就是说，人心之思在这里所起的只是媒介与转化的作用。德先于人心而存在，人心本身并不能规范它。与德之行与行的区分相应，《五行》对心有中心与外心的划分。形于内指形于中心（或内心），不形于内指由外心进行道德判断，然后去践行。形于内的德之行，近于自然天成；不形于内的行则由道德意识来决定。

① 《论语·述而》。

② 《论语·颜渊》。

“德之行”，就字面意义上讲，指德的流动^①。作为一个名词，它已在《诗经》中出现，《诗·大雅·抑》：“其惟哲人，告之话言，顺德之行。”郑笺：“语贤智之人以善言则顺行之”。郑玄省略“德”字解释“顺德之行”，属减字解经，不足取。孔颖达《正义》则解为“顺其道德之行而行之”^②。孔氏之解基本正确。孔子曾讲过“德之流行，速于置邮而传命”^③，德可以流动，则所谓顺德之行，指遵循德的流动行事。《五行》讲形于内谓之德之行，是说若仁义等在内心显现，那是德之流行的结果，说明人得到了在外流动的德。

从文化人类学的角度看，原始的德的观念当类似流行于太平洋中一些岛屿上的神秘的马那^④，它具有一些特征，如可计量性，即人得到得越多，力量就越大，反之亦然。它还具有流动性，可以从一个人身上转到另一个人身上。前引三则德之行的例子，是原始人关于德之流动的神秘观念的道德化的结果。而就《五行》而论，作者除了承认德的流行之外，还将德分为五种，即仁义礼智圣。这五种德在人心显现，则为五种德之行。按，五德之说，一般认为始于邹衍，从《五行》中有五种德之行看，五德之说在此文本之前，必定已经存在了，《五行》的五德之行的学说，应该是以朴素的五德说为基础的。

荀子在批判这种五行说时，提到世俗之儒“以为仲尼、子游为兹厚于后世”，笔者以为，这是指世俗之儒以孔子与子游关于人与五

① 此处“德之行”之“行”，庞朴先生读 heng，音同“道行”之“行”，见其《简帛〈五行〉校注》，载庞氏著《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，台北：万卷楼图书有限公司 2000 年。

② 郑、孔之解并见孔颖达《毛诗正义》卷十八，中华书局《十三经注疏》本。

③ 《孟子·公孙丑上》。郭店楚简《尊德义》有“德之流，速于置邮而传命”。

④ 参见裘锡圭：《稷下道家精气说的研究》，载裘氏编《文史丛稿》，上海远东出版社，1996 年。裘文所论之重点为精气为马那，但文中也指出，德也可以指精。

行关系的对话作为他们这种学说的依据。《礼记·礼运》中孔子有两处关于人与五行关系的话，一是“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也”。人得五行之秀气而生，而据郭店简《性自命出》，“喜怒哀哀之气，性也”，性即气，则人当有五性^①。从这里引申出去，《五行》关于五种德之行的学说就顺理成章了。孔颖达在《礼运》该句下解释说：“秀谓秀异，言人感五行秀异之气，故有仁义礼智信，是五行之秀气也。”^②《五行》作者的思路与孔氏的思路当相差不远。另一处关于人与五行关系的论述是，“故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。”关于“五行之端”，方性夫说：“天地散而为五行，故仁之端则木之性所立也。火之于礼，水之于知，土之于信，亦若是而已，故曰：‘五行之端也’。”^③方氏也是将五性与五行联系起来。所以在解读《礼运》中的这两处论述时，将人的五性与天地之五行联系起来的思路是很自然的。《五行》的作者不过是在中间加入由心之思而形的过程。

从《五行》五种德之行学说的神秘与非理性的特点看，它当就是荀子所批判的五行。郭沫若先生曾指出，“篇中（《礼记·礼运》）也强调着五行，和《荀子》非难子思孟轲‘案往旧造说，谓之五行’的相合”^④。尽管《礼运》之五行是天地之五行，而荀子所批判的是人的五种德行。但后者是前者的道德化的结果，也可以说后者是附会前者而生。侯外庐先生说“无类则谓附会”^⑤，是很对的。李学勤、郭齐勇二先生均曾撰文，讨论仁义礼智圣与金木水火土的关系^⑥。从《五行》“仁之思也精…形则仁”的表述看，人先得到仁义礼智圣五

① 帛书《五行》《说》有仁气、义气、礼气等词，也是以气解性。

② 《礼记正义》卷二十二，中华书局《十三经注疏》本。

③ 朱彬：《礼记训纂》卷九引，中华书局，1996年。

④ 郭沫若：《儒家八派的批判》，载《十批判书》，东方出版社，1996年。

⑤ 侯外庐：《中国古代思想学说史》，辽宁教育出版社，1998年，163页。

⑥ 李学勤：《帛书〈五行〉与〈尚书·洪范〉》，《学术月刊》1986年第11期，又收入《李学勤集》，黑龙江人民出版社，1989年；郭齐勇：《再论“五行”与“圣智”》，《中国哲学史》2001年第3期。

德，此五德在人内心显现，表现为仁义礼智圣五行，这是德之流行的结果，这是理解《五行》附会天地五行时所应注意的。

综上所述，荀子所批判的五行，是简帛《五行》所论的五种德之行。这种五行学说，是五德流行之神秘观念的道德化而又于人心显现的结果，与儒家关于德行的主流观点，即以行观德，旨趣迥异。儒家的主流观点，是根据人在社会生活中的行为，来判断个人是否具有德行，是经验的，理性的。而这种五行学说认为先天存在五种德行，是先验的，非理性的。尽管它对原始的神秘观念作了道德化的处理，但无法从根本上摆脱先验的、非理性的神秘特点。这是荀子批判它的关键所在。由于这种学说是古老的五德流行观念作道德化处理的结果，所以荀子称其为“案往旧造说”。

第二节 《五行》与思、孟

前面已提到，尽管《孟子》中有仁义礼智圣五行，但它是不形于内的五行，是儒家关于德行的主流观点中的一种，与《五行》重点阐述的五行学说，旨趣迥异。因此，称荀子所批判的五行是孟子五行，已然不妥。在传世的子思的著作中，也没有发现这种五行学说。如果《五行》也非子思所作，则称荀子所批判的五行为思孟五行，显然不合适。

如果说马王堆帛书《五行》的年代，根据出土墓葬的年代只能说不少晚于汉初的话，郭店楚简《五行》的年代，则可以根据其所出墓葬年代，断定它不少晚于公元前300年^①。这与从思想史的角度分析其为孔孟之间作品的观点互相支持^②，应该说是可信的。而由于存在一个荀子所批判的思孟五行的先入之见，目前多数学者认为《五行》

① 李学勤：《先秦儒家著作的重大发现》，《人民政协报》1998年6月8日第三版，又载《中国哲学》第二十辑《郭店楚简研究》。

② 目前学术界关于郭店儒简时代的主流意见，认为其处在孔孟之间，代表性的论文是庞朴的《孔孟之间》，载《中国社会科学》1998年第5期。

是子思所作。笔者对此持否定态度。从上文的分析看，是否存在思孟五行这个论断本身存在问题，因此判断《五行》是否为子思所作，还应该从思想分析入手。事实上，笔者目前尚未见到关于《五行》与子思之间思想联系的可信的分析与研究。

笔者以为，从子思与《五行》篇的作者对圣是否可以作为君子道之组成部分的不同理解上，可以看出《五行》的作者不是子思。

在从孔子开始的早期儒家的心目中，圣人就具有神秘性，不是通过个人努力可以实现的人格。从《论语·雍也》记载的子贡与孔子的一段对话，可以看出这一点。

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸。”

如果一个人能博施于民，普度众生，这样的人可以称为圣人。但这样的事，连尧舜都觉得很难。不过尧舜在儒家心目中无疑都是圣人，这与孔子对圣人的理解有关。《大戴礼记·哀公问五义》记载了孔子关于圣人的理解：

哀公曰：“善，敢问何如可谓圣人矣？”孔子对曰：“所谓圣人者，知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也。大道者，所以变化而凝成万物者也。情性也者，所以理然不能取舍者也。故其事大，配乎天地，参乎日月，杂于云蜺，总要万物，穆穆纯纯。其莫之能循，若天之司；莫之能职，百姓淡然不知其善。若此，则可谓圣人矣。”^①

圣人之知与大道相通，其行为自然可以像神灵一样变幻莫测，这显然是常人无法效仿与遵循的。可见孔子理解圣人的标准更侧重于通

^① 此节文字又见于《荀子·仲尼篇》，亦为孔子与哀公问答。文字虽略有差异，然要旨相同，不再征引。

乎大道的知性上。从这个意义上讲，尧舜就可以称为圣人。孔子曾讲：“大哉尧之为君也！巍巍乎唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章。”^① 尧可以效法天，应该知道天道，所以他可以称为圣人。

郭店楚简《成之闻之》也有一节文字谈到圣人的不可效仿：

圣人之性与中人之性，其生而未有非志。次于而也，则犹是也。虽其于善道也亦有悖，数以多也。及其博长而厚大也，则圣人不可由与埤之。此以民皆有性而圣人不可慕也^②。

圣人与中人生下来没有什么不同，但随着他的不断成长，中人就无法与其相比了。“不可由与埤之”，即前引《大戴礼记》孔子所说的“莫之能循”、“莫之能职”的意思。在生长过程中发育形成的能力应该就是知性能力，也就是孔子所说的“知通乎大道”的能力。这种超人的知性能力只能由天授与，所以说“圣人天德”。

《五行》对圣人的理解与孔子一致。简帛《五行》说“圣人知天道也”，知天道就是圣人。又说“闻而知之，圣也”，帛书《五行》《说》云“闻之而知其天之道也”。显然，儒家对圣德主要是从对天道的认知能力的角度来理解的，孟子讲的“圣人之于天道也”说的正是这种观点。

通天道的人，在子思之前，是极少的，即便博学如孔子者平时都很少谈天道，所谓“夫子之言性与天道，不可得而闻也”^③。子思也谈圣人之道，《中庸》：“大哉圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天，优优大哉，礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。”这里的圣人能“发育万物，峻极于天”，显然是可以通天道的人。但这样的人百

① 《论语·泰伯》。

② 文字据李零《郭店楚简校读记》（北京大学出版社，2002年），篇名依旧。

③ 《论语·公冶长》。

世方出，“故君子之道，本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。”从这些文字看，子思对圣人非常崇敬。

《中庸》除讨论圣人之道外，还讨论君子之道。“君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地”，这里君子之道达到极致，也就是所谓至诚之道，包括察天地，也包含圣德之内容。但从前引君子之道中有“百世以俟圣人而不惑”看，君子之道与圣人之道显然是两种道行。尽管子思是以圣人的行为作为君子的最高追求，但他还不可能将是否具有圣德作为可以成为君子的标准。但到了《五行》的时代，圣已成为理想君子人格之组成的一分子。《五行》“五行皆形于内而时行之，谓之君子”。这个君子标准，虽是从形于内的德之行的角度立论，但无疑可以说明，作者已经将君子之道与圣人之道合二为一了。

圣德在子思以前的儒家的心目中，是尧舜禹汤文武周公这些王者才具备的德行，现在《五行》将其纳入君子道的范围，所以荀子对其有“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大”的批评。法先王指其主张君子要具备圣德；不知其统，指其所论德行不合于先王关于德行的观点，而主张德为天赋。按，德为天赋的观念此前也有，如孔子曾说“天生德于予，桓魋其如予何？”^①但在谈到仁义礼信这些具体德行时，儒家更强调修德，在敬天保民的实践中锻炼自己。而《五行》则将这些具体的德行与圣德一起视为可以先验地获得，这不符合儒家的主流观点，可以说是不知其统。

结合前引《成之闻之》关于圣人的理解，《五行》创造关于五德之行学说的思路当是这样：当一个人表现出了超群的对天道的认知能力，这说明他具有圣德，也说明他有天德。而据传统观念，天地间有五德，其道德化的结果，是仁义礼智圣。此五德流行，于我心中显现，就是五行。也就是说，《五行》关于五德之行的学说，以具备圣德为前提。前引《中庸》的“唯天下至圣，为能聪明睿智，足

^① 《论语·述而》。

以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也”。这里也是因为具备圣德，才具备了后面五种德行。不过，《中庸》与《五行》的差别是很清楚的，它所强调的是至圣之人可以具备现实生活中所需的德行，也就是说，它关于德行的观点仍属于儒家的主流。《五行》则从圣德天赋的观念出发，附会天地五行，认为仁义礼智皆为天赋。因此，《五行》非子思所作。

总之，从是否将圣德作为君子道之组成部分的不同认识看，子思与《五行》的作者应分属于两个不同的时代，《五行》不可能是子思所作。准此，到目前为止，在思想上找不到任何直接证据证明荀子所批判的五行是思孟五行。如果考虑到《五行》的五德之行学说的先验性与非理性的神秘特点，子思、孟子持有这种学说的可能性几乎不存在。所以，不能将荀子所批判的五行称为思孟五行。

荀子说这种五行学说是子思倡之，孟轲和之，这又该如何理解呢？笔者以为，说子思倡之，一方面与儒家自子思起始提倡五行有关，并且笔者以为，子思创立五行说，当为附会自然界之五行而生（详见下文）；另一方面，《五行》把圣列入君子之道，与子思对君子之道的理解以及倡导知天有密切关系。前面已讲到子思认为天下有五达道，下文还要专门探讨子思所倡导的五行，这里谈子思对君子之道的理解以及强调知天的影响。

孔子很少与其弟子谈论天，从传世文献看，他的学生也很少谈论天。儒家倡导君子应该知天，或从子思开始。《中庸》几次谈到，君子之道应包含对天地的认识。“君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地。”“故君子不可以不修身；思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。”又说君子之道，“质诸鬼神而无疑，知天也；百世以俟圣人而不惑，知人也”。对于君子来说，成为像尧舜那样的圣人，是最高追求。这是子思对君子的新的理解。圣的内涵，据前讨论，是对天道的认知。因此，《五行》以具备仁义礼智圣五行作为君子的标准，当是受子思的直接影响而出现的。

除了圣成为君子道之组成部分是受子思影响外,《五行》在儒家关于德行的主流观点外,创造形于内的五德之行的学说,与子思的思想也有相似之处。

《中庸》在讨论“诚”的时候,对其作了“诚”与“诚之”的区别。“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也”。所谓诚者天之道,是说真正的诚者,无论在个人生活,还是社会生活中,都能秉承自然生理反应的规律去行事,尊敬长者,爱护幼者,都能像好色恶臭一样自然,没有一丝人为的痕迹。这样的人行事自然符合道的原则,是圣人。而作为人之道的诚之者,是在明乎善之后,努力地去实践善。如知道应该尊敬长者,就努力去践履。《五行》关于“德之行”与“行”的划分应该是从这里发展出来的。所谓德之行,指人得到了五德,自然而然地显现出来,不假任何人力,这与诚者不勉而中是一致的。所谓行,用曾子的解释是指行礼或行孝,这与诚之者知道礼或孝有价值而后行之是一致的。

《五行》也有天道、人道的划分,“德之行五和谓之德,四行和谓之善。善,人道也;德,天道也”。关于四行是四种德之行,还是简本《五行》开头讲的不形于内的四行,学者有不同认识。或主前者^①,或主后者^②。笔者赞成后一种理解。按照五德之行的理论,只有具备圣德,才有五德形于内的问题,不存在只有四德形于内的可能性。因此,这里的四行是指不形于内的四行。这里对天道与人道差别的理解,也与子思相同。子思讲诚者为圣人,他们与诚之者的差别,主要在于是否具有圣德。《五行》之人道是善,善是四行和,此四行无疑是指仁义礼智。只有五行和,才可以说是真正获得了德,是天道。这个第五行,就是圣。

由上论可知,《五行》关于五德之行学说的很多方面都可以在子思那里找到相应的线索。当然这并不意味着子思已经有了以仁义礼

① 如魏启鹏《德行校释》、李零《郭店楚简校读记》。

② 如庞朴:《三重道德论》,《历史研究》2000年第5期。

智圣为君子之标准的观念，更不能说子思有《五行》中五德之行的学说。

荀子讲“孟轲和之”，指孟子的思想与《五行》也有很多联系。孟子也强调知天，他说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”^① 不过，在他的心目中，圣已不像《五行》时代那样不可效法，人皆可以为圣人。笔者以为这与当时天文学的进步分不开。据孟子讲，当时已经可以推求前后千年的冬至，“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至可坐而致也”^②。这说明古代四分历已经成熟，人们已经掌握了一套比较准确计算冬至的办法。这使得天道已不像以前那么难知了。一个人通过学习，就可以掌握天的运行规律，就可以说是具备了圣德。

随着圣德神秘性的蜕去，《五行》中五德之行的学说就无法成立。据前分析，五德之行之说所以能够成立，是从神秘地获得圣德开始的，与“圣人天德”的观念分不开。现在通过学习就可以知天道，具备圣德，圣成为可以后天培养的德行，这样，人之具有仁义礼智圣，就无法通过先天获得五德的思路来解释，五德之行的学说也就不能成立。与此同时，圣德获得了外在行为上的标准，被纳入儒家关于德行的主流观点体系。孟子说：“圣人，人伦之至也。”^③ 人伦之事，只要努力，就能做好。人只要存心效法圣人，则“人皆可以为尧、舜”^④。在谈到既往的圣者时，孟子说：“伯夷，圣之清者也。伊尹，圣之任者也。柳下惠，圣之和者也。孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。金声也者，始条理也。玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也。终条理者，圣之事也。智，譬则巧也；圣，譬则力也。由射于百步之外也，其

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·离娄下》。

③ 《孟子·离娄上》。

④ 《孟子·告子下》。

至，尔力也，其中，非尔力也。”^① 这里，圣人已不仅仅是尧舜禹汤文武周公这样的人，而扩大到自我修养很高的人。并且圣也不再是孔子及子思眼中不可思议高不可及的德行，而只相当于普通的德，犹如射箭中的力。因此，在《孟子》中，只能发现符合儒家主流观点的五行，而没有神秘的五德之行。

不过，孟子也承认有先验的善性存在。他认为人心固有一些善性，这就是所谓的四端之说。四端与《五行》的五德之行学说一样具有先验的特点，但它不像后者那样是附会天地五行而得，而是就人心说人性。当然，这种思路在《五行》讲五德之行时已出现，五德之行也是以心之思为媒介显现出来的。从这个意义上说，孟子的四端之说，是从《五行》关于五德之行的学说脱胎演变而来的。孟子有不形于内的五行的观点，当是从简本《五行》不形于内的四行，加上蜕去神秘性的圣德组成的。所以荀子说他附和《五行》，是符合实际的。

简、帛《五行》首章关于圣德有一处异文，简本作“圣形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行”。帛书本作“圣形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行”。两者的差别，在于圣不形于内，是“德之行”还是“行”？究竟哪个版本正确，学界有两种意见：一种主张当以帛书本为准，简本“德之”二字为衍文^②；一种主张帛书本当依简本加“德之”二字^③。笔者认为，两个版本不存在谁对谁错的问题，文本的差异正反映了不同时代的儒者对圣德的不同理解。据上文所论，郭店儒简的时代，圣德的获得具有神秘性，有所谓圣人天德的观念。人们虽然可以通过人的外在行为，如尧之“则天”，判断其是

① 《孟子·万章下》。

② 《郭店楚墓竹简》整理者注释、李零《郭店楚简校读记》、魏启鹏《郭店楚简〈五行〉笺证》（见《简帛文献〈五行〉笺证》，中华书局，2005年）主此观点。

③ 庞朴《郭店楚简〈五行〉篇释文》（见庞氏著《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，台北：万卷楼图书有限公司，2000年）、刘信芳《简帛五行解诂》主此观点。

否具备圣德，但圣德本身仍然是天赋的德之行，它无法通过社会实践获得，因此无法称其为“行”。但到了孟子的时代，随着天文学的进一步发展，一个人只要努力学习就可以知天道，从而具备圣德。而圣德神秘性的消失，又使其获得了外在行为的标准。这样，它又可以称作“行”。简、帛《五行》文本的差异，犹如简本与传世本《老子》的文本差异反映了道家思想的变迁，中间蕴涵了儒家思想的变迁。

《五行》关于德之行与行的划分，与子思关于诚者与诚之者的划分，以及孟子关于四端与五行的划分，都是在承认以行观德的儒家的主流观点之外，强调人内心的重要性。从思想谱系的角度讲，他们本属于一系。这种思想可以追溯到子游。子游曾批评子夏之门人修习君子之道不知从根本入手，他说：“子夏之门人小子，当洒扫、应对、进退，则可矣。抑末也，本之则无。如之何？”子夏听到后，说：“噫，言游过矣。君子之道，孰先传焉？孰后倦焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也。有始有卒者，其惟圣人乎。”^①朱熹于子游语后注曰：“子游讥子夏弟子，于威仪容节之间则可矣，然此小学之末耳，推其本，如《大学》‘正心’、‘诚意’之事，则无有。”于子夏语后注曰：“言君子之道，非以其末为先而传之，非以其本为后而倦教。但学者所至，目有浅深，如草木之有小大，其类固有别矣。若不量其浅深，不问其生熟，而概以高且远者强而语之，则是诬之而已。君子之道，岂可如此？若夫始终本末一以贯之，则惟圣人为然，岂可责之门人小子？”^②朱熹的理解是正确的。子游主张修习君子之道当内外兼顾，子夏则主张内外当有所区别，只有圣人方可内外一贯。一般地说，荀学是从子夏一系传下来的，因此荀子对子思与孟子的批评，可以追溯到子游与子夏关于修习君子之道的不同理解上。

不少学者从子思、孟子与荀子思想上的差异，探讨荀子批判五

① 《论语·子张》。

② 朱熹：《论语集注》。

行的原因^①，现在看来，思孟五行的提法本身有问题，因此，这些解释也难以成立。笔者以为，荀子批判《五行》之五德之行学说的根本原因，在于其所论说的德行的神秘性与非理性，虽法先王，却不知其统。子思与孟子之所以被连带批评，在于《五行》与子思与孟子的学说，从思想谱系的角度讲均有内在联系。不过，不能依据荀子的话，认为子思与孟子均有《五行》所论的五德之行的学说。《五行》篇的时代，当在思、孟之间。

第三节 又一种子思五行

既然荀子所批判的五行，不能称为思孟五行，那么从不形于内的德行角度讲，是否存在一个思孟五行呢？据前论，孟子可能有两套五行学说，一是仁义礼智圣，一是仁义礼智信。子思五行不可能是仁义礼智圣，但有没有可能是仁义礼智信呢？若是子思有仁义礼智信五行，思孟五行作为一个学术术语仍有成立的可能。笔者认为，这种可能性也不存在。一般认为，孔子思想的核心是仁与礼，而孟子则以仁义并重。子思在孔孟之间，思想与孔子更接近，故他不会将义放在礼的前面。

笔者以为，子思五行，可能也不止一种，除了《中庸》谈到的五达道，以及“唯天下至圣”章后所列五种行外，笔者以为，还有另外的提法。《吕氏春秋·孝行览》记述了一套五行，“仁礼义信强”。从相关文本的演变以及它与子思的思想联系看，笔者以为它也是子思五行。试述如下。

《吕氏春秋·孝行览》中有这样一段文字。

① 黄俊杰：《荀子非孟的思想史背景——论“思孟五行说”的思想史内涵》，《台大历史学报》第十五期，1990年12月；廖名春：《思孟五行说新解》，《哲学研究》1994年第11期；李景林：《思孟五行说与思孟学派》，《吉林大学学报》社科版1997年第1期；梁涛：《荀子对思孟“五行”说的批判》，《中国文化研究》2001年夏之卷。

曾子曰：“身者，父母之遗体也，行父母之遗体，敢不敬乎！居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不笃，非孝也；战阵无勇，非孝也。五行不遂，灾及乎亲，敢不敬乎！《商书》曰：刑三百，罪莫重于不孝。”

其中的“五行”指前面的居处庄、事君忠、莅官敬、朋友笃、战阵勇。《孝行览》下面还有这样一段文字：

乐正子春下堂而伤足，廖而数月不出，犹有忧色，门人问之曰：“夫子下堂而伤足，廖而数月不出，犹有忧色，敢问其故？”乐正子春曰：“善乎尔问之，吾闻之曾子，曾子闻之仲尼，父母全而生之，子全而归之，不亏其身，不损其形，可谓孝矣，君子无行咫尺而忘之。余忘孝道，是以忧。”故曰：“身者非其私有也，严亲之遗体也。民之本教曰孝，其行孝曰养，敬为难；敬可能也，安为难；安可能也，卒为难。父母既没，敬行其身，无遗父母恶名，可谓能终矣。仁者，仁此者也，礼者，履此者也，义者，宜此者也，信者，信此者也，强者，强此者也。乐自顺此生也，刑自逆此作也。”

《孝行览》中，此段文字与上引“曾子曰”那节文字，中间隔了一段文字，两者之间似乎没有对应关系，但实际情况并非如此。从相关的文本分析看，其中的“身者非其私有也”至文末与前引“曾子曰”那节文字本是一个整体，它们在被编入《吕氏春秋》时被人割裂。

《礼记·祭义》有一段与上引《孝行览》基本一致的文字：

曾子曰：“孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。”公明仪问于曾子曰：“夫子可谓孝乎？”曾子曰：“是何言与！是何言与！君子之所谓孝者，先意承志，谕父母于道。参直养者也，安能为孝乎！”曾子曰：“身也者，父母之遗体也，行父母之遗体，敢不敬乎？居处不庄，非孝也，事君不忠，非孝也；莅官

不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战阵无勇，非孝也。五者不遂，灾及于亲，敢不敬乎？亨孰膾芎，尝而荐之，非孝也，养也，君子之所谓孝也者，国人皆称愿然曰：‘幸哉有子如此’，所谓孝也已。众之本教曰孝，其行曰养。养可能也，敬为难；敬可能也，安为难；安可能也，卒为难。父母既没，慎行其身，不遗父母恶名，可谓能终矣。夫仁者，仁此者也；礼者，履此者也；义者，宜此者也；信者，信此者也；强者，强此者也。乐自顺此生，刑自反此作。”

下面还有关于乐正子春的一段：

乐正子春下堂而伤其足，数月不出，犹有忧色。门弟子曰：“夫子之足廖矣，数月不出，犹有忧色，何也？”乐正子春曰：“善如尔之问也！善如尔之问也！吾闻诸曾子，曾子闻诸夫子曰：‘天之所生，地之所养，无人为大。父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣；不亏其体，可谓全矣。故君子顷步而不敢忘孝也。’今予忘孝之道，予是以有忧色也。”

《祭义》的两段文字与《孝行览》相比，内容基本一致，但有两点不同：第一，篇章结构略有不同，“众（《孝行览》作‘民’）之本教曰孝”至“刑自反（《孝行览》作‘逆’）此作”，这一段文字在《祭义》中归于上段，即与前述五种德行放在一段，在《孝行览》中则被置于乐正子春一段的后面，作全文的结尾。第二，《孝行览》的“五行不遂”，在《祭义》中作“五者不遂”。

今本《礼记》系汉人戴圣所编，《吕氏春秋》成书于战国末，成书时代早于《礼记》。但郭店楚墓竹简的发现，提高了《礼记》作为七十子后学论礼文集的可信度^①。可以认为，《礼记》中大部分篇章的形成时间要早于《吕氏春秋》，《祭义》也应早于《孝行览》。

① 参见彭林：《郭店简与〈礼记〉的年代》，《中国哲学》第二十一辑。

从《祭义》与《孝行览》的具体内容看,《祭义》也应早于《孝行览》,《祭义》中“众之本教曰孝”一节归于上段,正好是紧承上面说的五种德行,文气连贯自然。《孝行览》将该节文字置于卷末,割裂原文,其与乐正子春所言文义也不相属。这样做的目的很明显,作者在做一篇关于孝的文字,将“众之本教曰孝”一节置于卷末,有助于突出文章主题。曾子的原话应与《祭义》基本一致,即从“身者,亲之遗体也”到“乐自顺此生,刑自反此作”是一个整体,《吕氏春秋·孝行览》的作者出于做文章的目的,割裂了这段文字。

当然,《孝行览》割裂原文,并不意味着“五者不遂”是在作《孝行览》时才被改为“五行不遂”的。因为,不论将“五者”改为“五行”的目的为何,《孝行览》割裂原文的行为都淡化了此次改动的意义,割裂原文事实上造成了“五行”面貌不清,读者很难觉察到“五行”就是下文的“仁礼义信强”。故笔者认为,将“五者”改为“五行”与割裂原文,两次改动不是同时发生,也就是说,在《孝行览》之前,存在着一个篇章结构与《祭义》相同、而“五者不遂”已被改为“五行不遂”的文本,《孝行览》即是在此文本基础上形成的。这个本子可以称为“《孝行览》底本”(仅限上引的两段文字),它因《孝行览》的出现而消失。

这还不是文本演变过程的全部。《大戴礼记·曾子大孝》有一段,与《祭义》从文字到篇章结构都差不多的文字,关于乐正子春的一段与讨论无关,现只抄录前一段:

曾子曰:“孝有三:大孝尊亲,其次不辱,其下能养。”公明仪问于曾子曰:“夫子可谓孝乎?”曾子曰:“是何言与!是何言与!君子之所谓孝者,先意承志,谕父母以道。参直养者也,安能为孝乎?身者,亲之遗体也。行亲之遗体,敢不敬乎?故居处不庄,非孝也;事君不忠,非孝也;莅官不敬,非孝也;朋友不信,非孝也;战阵无勇,非孝也。五者不遂,灾及乎身,敢不敬乎?故烹熟鲜香,尝而进之,非孝也,养也。君子之所谓孝者,国人皆称愿焉,曰‘幸哉有子如此’,所谓孝也。民之

本教曰孝，其行之曰养。养可能也，敬为难；敬可能也，安为难；安可能也，久为难；久可能也，卒为难。父母既歿，慎行其身，不遗父母恶名，可谓能终也。夫仁者，仁此者也，义者，宜此者也；忠者，中此者也；信者，信此者也；礼者，体此者也；行者，行此者也；强者，强此者也。乐自顺此生，刑自反此作。”

两相比较，《曾子大孝》显然要早于《祭义》。将其与《祭义》相比，除了有异辞（如“亲之遗体”，《祭义》作“父母之遗体”等）、脱文（如《祭义》脱“久为难久可能也”七字）外，最本质的区别在于“夫仁者仁此者也”至“强者强此者也”这一段文字，《曾子大孝》共列举了七项德行，即仁、义、忠、信、礼、行、强，《祭义》只有五项，即仁礼义信强。这不能看成是简单的脱文。《祭义》不仅少“忠行”两项，它还对原来的排列次序作了调整。《曾子大孝》是按两项一组的顺序排的，即“仁义”，“忠信”，“礼行”，最后是“强”，而《祭义》显然是想合于上文的“居处庄、事君忠、莅官敬、朋友信、战阵勇”五种德行的次序，从而使前面的五种行为可以与后面的五个德行概念对应起来。从而得到这样的对应关系：居处庄——仁、事君忠——礼、莅官敬——义、朋友笃——信、战阵勇——强。准此，《曾子大孝》保存的内容比《祭义》更原始，很可能是曾子的原话，而《祭义》则是在对《曾子大孝》作了有意识的删改后形成的。

笔者以为，从《曾子大孝》到《祭义》，再到“《孝行览》底本”的文本变化，改编者在有意地建立一套五行学说。这个改编者，笔者以为是子思。改编过程是以曾子的话语为出发点，子思是曾子的学生，接触曾子的机会相对较多。而创立五行学说的灵感，则当来自前引《礼记·礼运》篇孔子与子游的对话。也就是说，子思以人为五行之秀气的论述为基础，创造了关于人之德行的五行说。此说虽是以儒家关于德行的主流观点立论，但附会之意是很明显的。荀子说子思倡之，不亦宜乎。而后世之儒认为五行学说，是仲尼、子

游为兹厚于后世，与子思以他们的对话为基础，提出五行学说，当有直接关系。

而据思想分析，以“仁礼义信强”为子思五行，符合早期儒学包括子思的思想。仁礼义信毋庸多言，下面讨论“强”这个概念。

战阵勇谓之“强”，因此，“强”也可以说是“勇”。孔子很重视勇，将其视为君子三要道之一，他曾说：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”子贡曰：“夫子自道也。”^①又说：“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。”^②他还认为勇是仁者必要的品格，所谓“仁者必有勇，勇者不必有仁”^③。由于孔夫子好勇，故子路的政治理想就是使处于内忧外患之中的国家的民众“有勇且知方”^④。

子思也重视勇，《中庸》说“知、仁、勇，三者天下之达德也”。另外，《中庸》单有一节孔子论“强”的话：

子路问强，子曰：“南方之强与？北方之强与？抑而强与？宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之。”故君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！国有道，不变塞焉，强哉矫！国无道，至死不变，强哉矫！

从这段文字，不难读出孔子、子思对“强”的由衷赞叹。前面征引的《中庸》“唯天下至圣”章，后面所述五种行中有“发强刚毅，足以有执也”，显然也是指强。

从外在行为如战阵勇可以判断一个人是否具有强的德行，而君子之所以要具备强德，则可以从君子要知天并且效法天的角度获得

① 《论语·宪问》。

② 《礼记·中庸》引。

③ 《论语·宪问》。

④ 《论语·先进》。

解释。正如《周易》乾卦象传所说,“天行健,君子以自强不息”,据《礼记·乐记》讲“著不息者,天也”,君子的自强不息,显然是对不息之天的效仿。据前所论,子思始倡导知天,而知晓天道的目的,则是效法天。前引孔子讲尧之为君,其圣明之处在于其能“则天”。据《中庸》“仲尼祖述尧舜,宪章文武;上律天时,下袭水土”,孔子向先王学习的内容也是效法天行。子思未将圣德视为君子之道的组成部分,但他主张的君子之道中已包含知天的要求,从效法天行的角度讲,则君子当具备强德。因此,以子思为上述文本的改编者、以仁礼义信强为子思五行是可靠的。

准此,子思、孟子都有不止一种的五行提法,并且不存在德目完全相同的一套五行。因此,即便从不形于内的五行角度讲,也不存在一个思孟五行。思孟五行作为一个学术术语是不妥的。

综上所述,儒家关于君子道之组成有两种五行学说,一种是从人在现实社会中的行为的角度立论的五行,《五行》以“不形于内”称呼之。这种五行说,最早的提倡者是子思,但不同时代的儒者可以有不同的理解。即便同一位思想家,也可以有不同的说法。这种学说是经验的,理性的,符合儒家关于德行的以行观德的主流观点。另一种是《五行》重点论述的五德之行,它是由于获得天地间之已然道德化的五德而生,与圣人天德的观念联系在一起,是先验的非理性的。荀子所批判的“略法先王而不知其统”的五行,是后一种五行学说。

从对圣德是否可以成为君子之道的不同理解上,简本《五行》显非子思所作。这样,子思与孟子的思想中,不存在与荀子所批判的五行相对应的内容,因此称其为思孟五行并不恰当。但这种五行学说,与子思附会自然界之五行,倡导人之五行说,以及倡导君子应该知天分不开,并且其中的诸多观点与思路可以在《中庸》中找到相应的线索。而孟子的一些思想也与这种五行思想有紧密联系,因此,荀子说这种五行学说是子思倡之,孟轲和之。从思想谱系的角度看,荀子对神秘五行说的批判可以追溯到子游与子夏对修习君

子之道的不同理解。

根据对圣德的不同理解，简本《五行》与帛书《五行》也是不同时代的产物，简本当在思孟之间，而帛书本则是孟子之时或孟子以后的文本。

从与子思的思想关联看，并根据相关文本的分析，《吕氏春秋·孝行览》所记载的五行“仁礼义信强”，也当是子思的五行。即便是从儒家关于德行的主流观点看，也不存在一个“思孟五行”。“思孟五行”作为一个学术术语，应该放弃。

第六章 《五行》与神秘主义

儒家的修炼之术，中古有静坐之法。先秦时期，孔子有心斋、颜渊有坐忘之术，然皆见于《庄子》，故一般认为不足凭信。早期儒家有无修炼之术，论者寥寥无几。笔者研读简帛《五行》，感觉其中难通之处，非从神秘主义修炼的角度来理解不能尽通。草成此文，以就教于方家。

第一节 圣与君子道^①

君子是从孔子开始的儒家所一直追求的理想人格，但什么样的人可以称为君子，君子的标准是什么，各代儒家尺度不一。孔子曾说：“君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。”^②按照孔子的说法，能够做到他所讲的四方面，就可以称之为君子。

七十子中，关于个人通过何种途径成为君子，有不同意见。

子游曰：“子夏之门人小子，当洒扫、应对、进退，则可矣。抑末也，本之则无。如之何？”子夏闻之，曰：“噫，言游

① 本节与上章《“思孟五行”考辨》部分内容略有重复，因原来均是单篇论文，而叙说又各有侧重，故此次结集成书，未作删改，特此说明。

② 《礼记·中庸》引。

过矣。君子之道，孰先传焉？孰后传焉？譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也。有始有卒者，其惟圣人乎。”^①

显然，子夏与子游对于如何成为君子的途径，理解上有差异，前者似乎主张因材施教，后者则强调内外兼修。

同属七十子之列的子思，对君子之道有较多讨论。《中庸》“君子之道，费而隐，夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉；及其至也，虽圣人亦有所不能焉……君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地”。这里讲君子之道从夫妇开始，及其极致，可以察天地，虽圣人也不能及。这种极致状态的君子之道，类于至诚之道。“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”。圣人也只是诚者，所以才有极致状态的君子之道虽圣人也有所不及的说法。这里，君子之道已经具有了神秘性。

在子思看来，追求君子之道，当从日常生活做起。“君子之道，辟如行远必自迩，辟如登高必自卑”，后又引《诗·小雅·常棣》以及“子曰”，论君子之道当从日常人伦做起。与孔子讲君子之道四不同，他认为天下有五达道，“曰君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之达道也”^②。能处理好这五种关系，则可以成为君子。从这个意义上讲，君子道更主要的是指人道，所谓“君子诚之为贵”。因此《中庸》又有“故君子之道，本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑”的说法，君子之道中并不包含成为圣人的内容。

简、帛《五行》也有关于君子道的论述，“五行皆形于内而时行之，谓之君子”。五行，据简本，“五行：仁形于内谓之德之行，不

① 《论语·子张》。

② 《礼记·中庸》。笔者按，此章朱熹《章句》以为是孔子所言，而以文中“子曰”二字为衍文，非是。

形于内谓之行；义形于内谓之德之行，不形于内谓之行；礼形于内谓之德之行，不形于内谓之行；智形于内谓之德之行，不形于内谓之行；圣形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行”。君子就是仁义礼智圣五德形于内而能够时行之的人。显然，在《五行》的作者看来，圣是理想君子人格之组成的一元素。

这里需要说明的是，在从孔子开始的早期儒家的心目中，圣人本具有神秘性，《论语·雍也》，子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸。”如果一个人能博施于民，普度众生，就可以称为圣人。但这样的事，连尧舜都以为之难。不过尧舜在儒家心目中无疑都是圣人，这与孔子对圣人的理解有关。《大戴礼记·哀公问五义》记载了孔子关于圣人的理解：

哀公曰：“善，敢问何如可谓圣人矣？”孔子对曰：“所谓圣人者，知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也。大道者，所以变化而凝成万物者也。情性也者，所以理然不能取舍者也。故其事大，配乎天地，参乎日月，杂于云蜺，总要万物，穆穆纯纯。其莫之能循，若天之司；莫之能取，百姓淡然不知其善。若此，则可谓圣人矣。”^①

圣人之知与大道相通，其行为自然可以像神灵一样变幻莫测，这显然是常人无法效仿与遵循的。可见孔子理解圣人的标准更侧重于通乎大道的知性上。从这个意义上讲，尧舜就可以称为圣人。孔子曾讲：“大哉尧之为君也！巍巍乎唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章。”^② 尧可以效法天，应该知道天道，所以他可以称为圣人。

① 此节文字又见于《荀子·仲尼篇》，亦为孔子与哀公问答。文字虽略有差异，然要旨相同。

② 《论语·泰伯》。

通天道的人，在子思之前，是极少的，孔子平时都很少谈天道，所谓“夫子之言性与天道，不可得而闻也”^①。子思也谈圣人之道，《中庸》：“大哉圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天，优优大哉，礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。”这里的圣人能“发育万物，峻极于天”，当是通天道的人。

《五行》对圣人的理解与孔子一致。简、帛《五行》都说“圣人知天道也”，知天道者就是圣人。又说“闻而知之，圣也”，帛书《五行》“说”云“闻之而知其天之道也”。显然，早期儒家判断圣德的主要标准，是对天道的认知能力。

从前面讨论的孔子至子思认识的君子之道看，主要是从人道着眼，注重日常生活中的行为举事。尽管子思对君子之道的极致状态做了不少论述，其中已经有了神秘色彩，但在子思的思想中，君子的常道仍是人道，而圣人则是百世方出。君子之道与圣人之道，仍是两种不同的道。

《五行》中，圣道显然已与君子道合二为一了。也就是说，《五行》将子思所论的君子道与圣道合二为一，以极致状态的君子道作为其论述的主要内容。这样，《五行》中就出现了一个难以解释的矛盾。因为在郭店简的时代，圣德的获得仍具有神秘性。郭店楚简《成之闻之》也有一节文字谈到圣人的不可效仿：

圣人之性与中人之性，其生而未有非志。次于而也，则犹是也。虽其于善道也亦有悖，数以多也。及其博长而厚大也，则圣人不可由与殫之。此以民皆有性而圣人不可慕也。

圣人与中人生下来没有什么不同，但随着他的不断成长，中人就无法与其相比了。而《五行》所论君子之道中，却又包含了圣德。既然不是通过个人努力所能获得，为什么要将其列入君子必备的德行之列呢？这岂不违背了儒家道不远人的基本原则？

^① 《论语·公冶长》。

笔者以为，这个矛盾，只有从神秘主义的视角来理解，才能得到合理的解释。也就是说，只有承认《五行》作者汲取了神秘主义修炼的理论与方法，方能解释君子必备之德中何以有圣。圣德不能通过个人的行为获得，但通过神秘主义修炼，这种天赋之德，就可以为人所得。

第二节 《五行》与神秘主义

首先要说明一点，本文所讲的神秘主义，指一般意义上的理性难以认识的心理体验性质的内容。

《五行》中的神秘主义，可以通过另外一个神秘主义文本来认识，即《管子·内业》。《内业》中的神秘主义，美国布朗大学的罗浩教授有专门研究，他认为《内业》奠定了道家神秘主义的基础^①。学者多已谈到，在郭店楚简的时代，儒道关系并不像后来那样紧张，两家学术有相近之处，并不足为怪。而据笔者的研究，《内业》的学派当如《汉书·艺文志》的分类，为儒家^②。若此论能够成立，《五行》中出现神秘主义，也就不足为奇了。

下面从三个方面考察《五行》与《内业》的思想关联。

首先，《五行》关于德之行的认识，与《内业》关于精的认识类似。《内业》之“精”，裘锡圭先生已指出，类似文化人类学中的马那的概念，其中之“德”，也是指精气^③。笔者认为，《五行》的“德之行”之“德”，也当从这个角度来理解。就字面意义上讲，“德之行”，是指德的流动。作为一个词，它已在《诗经》中出现，《诗·大雅·抑》：“其惟哲人，告之话言，顺德之行。”孔子曾讲过“德之

① Harold D. Roth, *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press, 1999.

② 参见本篇《〈内业〉与〈大学〉》。

③ 裘锡圭《稷下道家精气说的研究》，载裘氏著《文史丛稿》，上海远东出版社1996年。裘文所论之重点为精气为马那，但文中也指出，德也可以指精。

流行，速于置邮而传命”^①，德可以流动，则所谓顺德之行，指遵循德的流动行事。德可以流动，与马那的特点相同。

《五行》除了承认德具有流动性之外，还将德分为五种，即仁义礼智圣。这五种德在人内心显现，则为五种德之行，说明人得到了在外流动的德。这个理解可以得到相关文献的证明。据《管子·侈靡》，天地之间有五种精气，正可与五种德相比拟。荀子在批判所谓“思孟五行”时，提到世俗之儒“以为仲尼、子游为兹厚于后世”，笔者以为，这是指世俗之儒以孔子与子游关于人与五行关系的对话作为他们这种学说的依据。《礼记·礼运》中有两处孔子与子游关于人与五行关系的对话，一是“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也”。秀气虽不一定就是精气，但人得五行之秀气而生，则人所得当有五种气。学界一般认为，《五行》所述就是荀子所批判的五行，考虑到上述的联系，这个观点是能够成立的。德为人所得，《五行》以“形于内”来描述，“内”指内心。《内业》则有“心气之形”的提法，二者所说，或为一致。

笔者认为，《五行》的五种德之行，是原始五德道德化的结果^②，《内业》中正有这种道德化了的精气。“形不正，德不来，中不静，心不治。正形摄德，天仁地义则淫然而自至”。这里讲的天仁地义，也是天地间的精气，但显然已经是道德化了的精气。

其次，关于如何成德，两个文本的认识相同。首先看《内业》关于成德的论述：“是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物毕得。”这里讲敬守勿失，是谓成德，只要守住精气，就可以说是成德。因此，《内业》又有“形不正，德不来”之说。德就是精气。但如何守住精气，上引文讲，不可止以力，而可安以德。只有用德方可安德，表面上看，这里似乎有矛盾，但事实不然。学者已经指出，《内业》关于精的思想，与春秋时期的子产的关于物精的论述有关

① 见《孟子·公孙丑上》，此语又见郭店楚简《尊德义》，少一“行”字。

② 详见本篇《“思孟五行”考辨》。

系。子产说：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多则魂魄强，魂魄强则精爽至于神明。”^① 按照这个说法，人生下来，即已获得物精，只是有多少的不同。这样来看《内业》的表述，就不矛盾了。通过修炼与生俱来的精气，使之留存于体内而不外泄，便可以说是成德。

与德相关，《内业》提出了道。《内业》之道是什么，过去学者多主张是精气。对此，笔者觉得还不够准确。确实，《内业》有一些句子容易使人产生这种看法。如“夫道无所，善心安处。心静气理，道乃可止。彼道不远，民得以产；彼道不离，民因以知……修心静意，道乃可得”。“凡道，无根无茎，无叶无荣。万物以生，万物以成，命之曰道”。又如“道满天下，普在民所，民不能知。一言之解……在于心安”。笔者以为，《内业》既以德为精气，再以道为精气，逻辑上似乎有问题。道，本义为道路，即所谓行。既可为名词，又可为动词。在《内业》中，就是精气之流行，也可以说是德之行。上引关于道的文字，无不理解为精气之流行。

精气之流行，虽然讲的仍是精气，但意涵更多侧重于用上，后来出现的“术”与“法”的概念，更能描述它的意涵。《内业》的一些“道”字，从这个角度去理解，可以有更好的解释。“夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不复，其来不舍。寂乎莫闻其音，卒乎乃在于心。冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生。不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道”。这里的道理解为精气之行，比理解为精气更好。“所以充形”，是指血气所以充、心气所以形之术。血气充为意，心气形指心，所以《内业》讲“修心静意，道乃可得”。事实上，精气只有流动，才能真正生物、成物。

这样看，精、德、道都是指精气，不过意涵各不同罢了。精为通名，道为精之行，道为人所止，则为德。从上文的论述看，成德的关键是修心静意。

心、意是什么？笔者认为，可以将其与前引子产之语中的魂魄

^① 昭七年《左传》。

联系在一起。心对魂，意对魄。子产说，人生始化曰魄。上海博物馆藏战国楚竹书《恒先》讲“音出于生”，“音”当如《内业》中诸多“音”字一样，读为“意”^①，也就是说，“意”与魄一样是与生俱来的。在古人心目中，人之所以有心意魂魄的活动，都是由精所致，精在人身上的体现就是心意魂魄的活动。《内业》所谓“天出其精，地出其形”，指的就是形体与精神的二分。《内业》讲“有神自在身，一往一来，莫之能思。失之必乱，得之必治”。裘锡圭先生讲，这个神也是指精气，是很对的。人之心智所以能够专一，能够不卜筮而知吉凶，在于守住了这个精、这个神，所谓“思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也”。

按照这个理论，守住精气的关键，自然也是修心静意，这也是成德的关键。

《五行》虽没有明确讲如何成德，但它的很多观念可以从《内业》中得到解释。前面说过，德之行的观念可以与《内业》相联系。而据前文，德之行，就是精之流行，就是道。这样《五行》的君子，就是指得道之人。

按照前引《礼运》的说法，人系得五行之秀气而生。与《内业》的人皆得精而生，但未必人皆可以守精成德一样，儒家认为人虽皆得五行之秀气，但还不能说是已经成德，还必须经过心之思，才能成德。《五行》讲“仁之思也精，精则察，察则安，安则温，温则悦，悦则戚，戚则亲，亲则爱，爱则玉色，玉色则形，形则仁”。所谓形于内谓之德之行，这里的形，笔者以为就是《内业》的心气之形，当心气显现为仁时，可以认为人已经获得了仁之精，具备了仁德。

经过心之思而成德或达道，与《内业》的思想相同。《内业》讲成德的关键是修心静意，但它也提到由思而知对于成德的意义。“气

^① 季旭升先生已指出这一点，季旭升《〈上博三·恒先〉“意出于生，言出于意”说》，“简帛研究”网 2004 年 6 月 22 日，又见《中国文字》新 30 期，2005 年。

道乃生，生乃思，知乃止矣。凡心之形，过知失生”。这句话的意思是讲，生命只有得到精气，才能生。生之后，便有了思，思达到知时，就停住了。这个“止”，既是气止，也是心止。因为心的活动就是气的流动，气的流动就是心的活动。如果心的活动或气的流动，超过了知的程度，所谓思虑过度，则会使气外泄，反而害生。也就是说，知是成德的一个标准，过与不及皆不可。

《五行》也谈到了知对成德的意义。简本“君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德”。忧者，思也。显然，最后的成德是从中心之思而及中心之智开始的，这与《内业》讲的思路一致。不过《五行》更强调思的重要性，一方面“智不思不得”，另一方面，着重建立思与成德之间的联系，“思不精不察，思不长不得，思不轻不形。不形不安，不安不乐，不乐无德”。而仁、智、圣诸德的养成是从“仁之思也精”，“智之思也长”，“圣之思也轻”开始的。

显然，心之思对《五行》成德有重要意义，所谓“德弗志不成”。志者，心之所至，德弗志不成，是说要有志于君子道，才可以成德。这里所彰显的是人的主观意志的作用，表面上看，与本文的意旨相左，但如果考虑到精气流动即为心之思，心之思即为精气流动之表现，那么两者就可以统一起来。

思与成德的关系，在思孟一系的儒学中都有涉及，《中庸》讲圣人“不思而得”，后来孟子讲四端根于心，“弗思耳矣”，将圣人的能力转化为人人皆有的潜质。就现实中的人来讲，孟子则讲，“心之官则思，思则得之，不思则不得”，这里的思应该是“求其放心”的手段。《五行》讲的是通过心之思成圣，从这个意义上说，它确实是讲君子经由神秘主义修炼而成圣的文本。

《五行》除了讲“不仁，思不能精。不智，思不能长”，“不圣，思不能轻”，以强调经过心之思的成德，是由先天所得五行之秀气决定外，其描述思所用的词汇也反映了心之思是心气之动的观念。思能精、能长、能轻，三个词都可以用来描述气，这说明思本身也是气之活动。事实上，帛书《说》中就提到仁气、义气等词，郭店简

《性自命出》则讲“喜怒哀悲之气，性也，及其见于外，物取之也”。人的感情心理活动，都是气的活动，而气即性，是生来即有的。这就将上面表面相左的意见统一了起来，心之思是气之流动的表现，而此气是与生俱来的。

除了强调“德弗志不成”外，《五行》还历数了心智活动的一些过程。

仁之思也精。精则察，察则安，安则温，温则悦，悦则戚，戚则亲，亲则爱，爱则玉色，玉色则形，形则仁。

智之思也长。长则得，得则不忘，不忘则明，明则见贤人，见贤人则玉色，玉色则形，形则智。

圣之思也轻。轻则形，形则不忘，不忘则听，听则闻君子道，闻君子道则玉音，玉音则形，形则圣。

这些心理意识情感等的活动，同时又都可以理解为气性的活动。这些过程，笔者理解，应该是作者所认为的可以留住精气从而成德的途径，是作者所理解的气性抒发之理。如果人能够做到使其心之思按照这个路径进行，那么他就可以成德。这些心之思，都是中心即潜意识的活动，人能洞见自己的潜意识的活动并能够使其合乎某种标准，这是明意识所无法理解的，具有神秘的特点。

威廉·詹姆士曾提出神秘主义的四个特点：1. 不可言说性；2. 可知性；3. 暂时性；4. 被动性^①。对照这些特点，可以将上述《五行》的心理活动的描述归入神秘主义。首先，这些体验不可言传，因为一经言说，就有了明意识的介入，神秘修炼因此中断，个人只有通过实践，在冥冥之中才能理解与把握它；其次，它又属于心智活动的范畴，是一种认知状态。同时，个人在修炼结束后，可以将其记录下来，上述《五行》的三节文字，应该是事后的记录。而从

^① 威廉·詹姆士著，尚建新译《宗教经验种种》227页，华夏出版社2005年。

这些描述用“则”字来连贯看，这些心理状态在各阶段上持续时间都不长，可谓稍纵即逝，只有在修炼过程中，才能体会到；最后，这种体验也有被动性。前面讲“德弗志不成”，这是从明意识状态下心向君子道的角度来叙说的，在潜意识状态，同样是向着君子道，人的意识则是处于被牵引的状态，人一经意识到志，就转到了明意识状态。《五行》君子道的实现以具备圣德为前提^①，而圣德又是以知天道为条件。所以说《五行》的体验也当有一个超越的对象，即天道。从这些特点来看，将《五行》成德论说归入神秘主义范畴，当无问题。

最后，在将心理活动划分为内心与外心上，《五行》与《内业》也相同。通过心智的修炼达到君子道，与《内业》说的“修心静意，道乃可得”的思路也是相同的。对心理层次的认识，《五行》与《内业》也相同。《内业》将心智分为两个层次，即心与意。笔者认为，心意的差别，类似于人的明意识与潜意识的不同。在《内业》中，意又被称为心中之心。“心之中又有心焉。彼心之心，（音）[意]以先言，（音）[意]然后形，形然后言，言然后使，使然后治”^②。另外《管子·心术下》云“心之中又有心。意以先言，意然后形，形然后思，思然后知”。两篇文献都提到“心之中又有心”，据两篇文献，心中之心，实际所指就是意。

《五行》中没有心意的区别，也没有“心中之心”的提法，但有所谓中心与外心的区分。“君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德。”又说“以其中心与人交，悦也。中心悦旃，迁于兄弟，戚也”。又说“中心辩然而正行之，直也”。又说“以其外心与人交，远也”。中心与外心的区分是很谨严的。笔者认为，《五行》的中心与外心，与《管子·内业》的心意之别是对应的。《内业》以意为“心中之心”，

① 参见本篇《“思孟五行”考辨》。

② 此从刘绩、王念孙，校音为意。二氏之说见郭沫若《管子集校》（三）132页，人民出版社1984年。

前一“心”当是外心，后一“心”则为中心。

在神秘主义修炼中，中心或意具有更重要的地位。《五行》的成德从中心之忧开始，所谓无中心之忧则无中心之智，最终则无德。可以说，《五行》的成德由中心开始，而最终落实到外心之形。用今天的话讲，就是从潜意识开始，以明意识结束。正是由于它着眼于潜意识的修炼，所以才有神秘主义的色彩。《内业》也更重视意，其将意称为“心中之心”，就有“意”决定“心”的意思。而其说“是谓运气，意行似天”，更是强调意在神秘主义修炼中的作用。

从上述三点对应不难看出，《五行》与《内业》的思想有很多相似之处，两者都有神秘主义的色彩。从《内业》谈心、意，《五行》讲中心、外心看，《五行》的时代可能要略晚于《内业》。

第三节 早期儒家中的神秘主义

早期儒家思想中的神秘主义不限于《五行》。

《五行》讲慎独，而慎独又见于《大学》与《中庸》等文献。此外，《大学》还讲诚意正心，其心意之别，与《五行》中心与外心之分相同。不过在《大学》中，我们还看不出明显的类似《五行》的神秘主义的痕迹^①。

《中庸》则已具有神秘主义的色彩。前文已经讲过，《中庸》关于达到极致的君子之道的观点，已有神秘色彩。而《中庸》对圣人的至诚之道的叙述，明显具有神秘色彩。《中庸》云：

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。其次致曲。曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。唯天下

^① 《大学》的格物致知，笔者理解，也有神秘色彩，但与《五行》不同类，详参本篇《〈内业〉与〈大学〉》。

至诚为能化。

至诚之道，可以前知，国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善，必先知之；不善，必先知之。故至诚如神。

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天，苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之？

圣人原本有神秘感，《中庸》花这么多笔墨去讨论，尤其是其以诚为中心立论，说明作者对上文讨论的神秘主义理论有一定了解。《中庸》的诚是从《大学》的“诚其意”发展而来。前文讲，神秘主义修炼中，“意”重于“心”，中心重于外心。《中庸》对诚的重视，以及关于至诚之道的描述，显然与前述神秘主义同属一种学术。

不过，《中庸》的旨趣似乎仅在于解释圣人神秘性的由来，没有提到通过内在的修炼达到至诚。圣人是天生的，其不需要修炼。至于君子，作者虽然认为君子可以达到圣人有所不及的地步，但实现的途径是所谓“其次致曲”“明则诚”，强调的是博学、审问、慎思、明辨、笃行，以及“人一能之己百之”的精神，这些都是完全可以为理性接受的人道。

《五行》则不然，它已将其时仍无法通过个体的日常实践可以获得的圣，列为君子之道的组成部分，说明作者已经发现常人达到极致状态的君子道的有效途径，至少作者认为通过对潜意识的神秘修炼，常人可以获得圣德。前文提到，神秘主义修炼理论，以是否达到知作为是否成德的标志，而判断一个人是否是圣人的标准，也是视其是否具有神秘的知性。也就是说，圣确实可以通过神秘主义修炼获得。《五行》对中心之忧的重视，则显然是对《大学》与《中庸》对意的强调的一脉传承。

从《大学》到《中庸》，从《中庸》到《五行》，可以看出早期儒家神秘主义修炼理论逐渐形成的脉络。联系到文章开头子游与子夏关于修习君子之道的争论，《五行》可以说是早期儒家中凭内修以

达君子道的主张的极端的表述。

神秘主义理论对孟子的思想也有影响。学者多已指出，孟子的养气之说与《内业》诸篇存在着联系。笔者以为，这也可以说是受《五行》神秘主义的影响。尽管《五行》没有提到养气的问题，但从上述内容看，它认同人心之思便是气之流动的结果的说法，则其强调通过心气之形而成德，本身便是一种养气。

此外，笔者认为，孟子四端的思想，是由《五行》的五种德之行演变而来的。但孟子显然祛除了《五行》中的神秘主义，即不再认可天地间有五种道德之气的提法，而是根据人的心灵的自然体验，比如见孺子将入井而生恻隐之心，以其为仁义礼智诸道德的萌芽。不过，孟子的“仁义礼智根于心”的提法，与前面讲的将人的意识活动分为两个层次的理论有关系，所谓“根于心”应该是根于“中心”。

了解了早期儒家神秘主义的发展线索，有助于更好地认识《庄子》中所记载的孔子的心斋与颜回的坐忘之术。

《人间世》：“回曰：‘敢问心齐。’仲尼曰：‘一若志。无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也，唯道集虚，虚者心齐也。’颜回曰：‘回之未始得使，实自回也。得使之也，未尝有回也，可谓虚乎？’夫子曰：‘尽矣。’”

《大宗师》：“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰：‘何谓也？’曰：‘回忘仁矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回坐忘矣。’仲尼蹴然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。’仲尼曰：‘同则无好也，化则无常也，而果其贤乎，丘也请从而后也。’”

这些资料多数学者以为是庄子的寓言，郭沫若先生则认为，这些是

“颜氏之儒”的传习录。他说,“孔、颜当时不一定便真正说过这样的话,但有过这样的倾向,而被颜氏之儒把它夸大了,这不能说是‘不可能’^①。如果联系前面关于《五行》神秘主义的讨论,郭先生的意见是很有道理的。

从思想内容上看,以这些资料为颜氏之儒之说,是可信的。《人间世》的一若志,与《五行》的“德弗志不成”思想相近。一志是指心志专一。《人间世》的“无听之以耳,而听之以心;无听之以心,而听之以气”,与告子的“不得于言,勿求于心;不得于心,勿求于气”,虽旨趣不同,但对言、心、气三者关系的认识相近。告子的思想属于儒家^②,以《人间世》所记为颜氏之儒之言,亦通。

“听之以气”的提法,实际上也是承认心理活动是气之流动的结果。所谓听之以气,是要将心理活动还原为其本来面貌,从而使明意识之心无任何实际内容,达到所谓“虚”的状态。这就是心斋。心斋也是一种神秘的体验,从颜回说感觉不到自己的存在看,说明他已经进入了潜意识的修炼状态,这符合神秘主义的特征。

《大宗师》的坐忘之说,更是一种神秘主义的体验,处于这种状态时,人的明意识似乎中止了,忘记了肢体,忘记了聪明,完全与大通融为一体^③。这种状态只能靠修炼者自己去体验,符合神秘主义的所有特点。

这两则材料均见于《庄子·内篇》,时代不能晚于庄子。庄子的时代约略与孟子同时,《五行》的时代,笔者倾向于认为是在思孟之间,则《五行》与上引《庄子》之言,在时代上是接近的。颜回与子思均在七十子之列,同为第二代儒学,《五行》与颜氏之儒的神秘主义学说应属于第三代儒学。如果再接受《管子·内业》是接着

① 郭沫若:《十批判书·儒家八派的批判》,145页,人民出版社1982年。

② 参见拙文《郭店儒简与告子学说》,载庞朴等《郭店楚简与早期儒学》,台湾古籍出版有限公司2002年。

③ 罗浩教授对这两则资料有分析,参看前著154—155页。

《大学》讲的观点^①，那么《内业》的神秘主义也当属第三代儒家的学说，这恐怕不是简单的巧合。

有必要指出的是，早期儒家中的神秘主义的基本理论大致相同，但这并不意味着各自的修炼方法也相同。如果以道家的神秘主义修炼为参照的话，颜氏之儒的学说离其最近，《内业》其次，《五行》则离其最远。《五行》是儒家，颜氏之儒被归入道家，《内业》介于二者之间。就《五行》来讲，其对深层意识的修炼是从中心之忧，所谓心之思开始的，这与道家强调的无思，差别是明显的。就慎独而论，其中并不包含具体的方法，而是讲独的心理意识状态对人成为君子以至圣人的重要性。

综上所述，儒学发展到第三代时，其中出现了通过神秘主义修炼以成德得道的学说主张，《五行》应该是以这种学说为基础提出的。唯有这样理解，《五行》将圣纳入君子之道的主张，方可得到解释。

① 参见本篇《〈内业〉与〈大学〉》。

第七章 思孟之辨

《韩非子·显学》讲儒分为八，有子思氏之儒，有孟氏之儒，在韩非子看来，子思与孟子代表了不同的思想派别。唐人韩愈有道统之说，孔曾思孟，一脉相传。二韩一主异，一主同。今人研究早期儒学，对于子思与孟子两位大儒的思想关系的认识，也有两种意见，其焦点则表现为是否承认存在所谓“思孟学派”。笔者以为，从子思到孟子，可以归纳出早期儒家发展的一条脉络，这是可信的，但能否据此说存在一个“思孟学派”，则需要仔细斟酌。本文着重考察从子思到孟子这一系儒学思想发展中变化的一面，至于能否称这一系儒家为“思孟学派”，在很大程度上取决于对学派的理解，此则俟诸方家。讨论的材料，孟子的思想主要据《孟子》一书，子思的思想主要据《中庸》以及可能属于子思氏之儒的郭店儒简。

子思与孟子，一般认为代表了儒家向内求索的一脉，即强调心性的修养^①。因此本文主要考察思、孟在心性认识上的发展变化。下面从三个方面来讨论。

第一节 从气性到心性

性之为气，人禀天地之气而生，是子思与孟子共同的思想观念。这里的从气性到心性就两派所论说的出发点的不同而论的。事实

^① 笔者以为，思、孟这一系，实际上是强调内外兼修，内者指心性，外者指行为礼仪。本章主要讨论内在修养上认识的发展变化。

上，性与心原本交织在一起，性转化为情是气在人体内流动的结果，而心则是因气之活动而演生的人的心理意识活动。子思学派论说的基础是性，孟子论说的基础则是心。这种转变，体现了人的主体性的张扬。

因讨论的出发点不同，两派学说便表现出一些差异，比如说，两派中同样出现了性善的说法，但着眼点以及这种想法的彻底程度完全不同。子思学派讲“仁，性之方也，性或生之”（《性自命出》简 39），又讲“未教而民恒，性善者也”（《性自命出》简 50—51），显然论者承认有性善者。但就子思学派关于人性的整体观念而论，他们主张性先天无所谓善不善的问题，可以为善，也可以为不善，导致性之为善或为不善的因素，是所谓“势”，所谓“所善所不善，势也”（《性自命出》简 5）。而“势”是外界之物对人心所造成的张力，所以将性引导向善或不善是由外物与心志共同完成的。要使人向善，必须通过教育使人端正心术。其所谓“未教而民恒”，显然排除了心志对于其善性的作用，那么这里的性善之论，只能从神秘主义的视角来理解，也就是说，只有那些先天禀得善气之人，即圣人，才能不教而使民有恒心。

孟子显然屏除了神秘主义的内容，他认为无恒产而有恒心者，唯士为能。士之所以能做到这点，在于他们懂得养其士气。但孟子却主张人皆有善性之才，即著名的性善论。论者多已指出，孟子讲的性善，实际是心善。前面说，性气抒发的方向由心志引导，孟子显然是抓住了这一点，从人心固有的一些善根出发，提出四端之说。仁义礼智的萌芽，实在人心之中，只要将这些人心固有的善的倾向推而扩充，就可以成就仁义礼智四德。

严格地说，孟子的性善论与子思学派的性善观根本上讲不是一回事。孟子的性善论具有普遍意义，而子思学派的性善观是偶然的，特殊的。孟子的性善论建立在心性一体的基础上，即心见性而提出的，子思学派的性善观则是不考虑心的因素，单纯从性气的角度立论。孟子的性善论是一种必然的理论推定，而子思学派的性善观则是一个假设命题。

导致这种差别的根本原因，笔者认为，在于子思学派的心性之论，是一种关于血气心知者的世界的哲学，而孟子的心性学说，则是一种凸显人之主体性的人文主义。这可以从两派关于生与性的关系的认识上的差异得到说明。子思学派认为，“有性有生”，只要禀得天地之气，便一定有生命，有欲望。反过来，凡有生命有欲望，必定禀有天地之气。所以，告子有“生之谓性”的命题。这里的性是普遍的，生是抽象的。孟子反对这个命题，因为按照这个理论，人性与犬牛之性便没有什么区别，这对于竭力宣扬人禽之辨的孟子来说，是无法接受的。所以他将人性与人心捆绑在一起，因心见性。而人心有所谓“同然者”，谓理也，谓义也。因此，如果没有外在的东西陷溺人心，人性也将必然表现为仁义。

由于一主气性，一主心，所以提出的通向人性修养最高境界的起点也不同，《中庸》“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。《孟子·尽心上》孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”前面的最高目标是与天地参，表面上看起来比孟子的知天、事天的目标要高。但如果从主体性的张扬的角度看，笔者认为，后者要高于前者。因为后者明确提出了“立命”，同时将天作为认知的对象，这相比于前者以实践天所赋予于己身的性来说，无疑是一大进步。尽其心、存其心，都是从人自身出发，然后推及到天。“事天”，固然反映出天高于人，但同时也体现了人的主体性的觉醒。

思、孟从气性到心性的转变，还可以从另一个角度来理解，即他们思想的关注点发生了从成物到成德的转变。《中庸》讲，“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也”。这里成物是君子所最应关心的。孟子最关注的是人的善根是否得到培育养护，从而形成为德。由成物转变为成德，郭店儒简是其间之转折。帛书《五行》“君子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，有与始，无与终也。

金声而玉振之，有德者也”。学者多已指出这里有为善与为德的不同。为善可以有始有终，为德有始而无终。这实际意味着德不可为，不可以通过具体的社会实践实现成德的目标，除非经由神秘主义修炼。在这种思想背景下，人性修养的目标只能是成物尽性。孟子的善先天根于心的理论的提出，使个体成德成为可能，于是尽心成为人修养的目标。

关注成物，物之生，在于得到天命之气性，因此气性是其学说的基础；关注成德，成德之基础在人心，因此人心是其学说的基础。

这里有必要指出的是，我们说，子思学派关于性的认识是一种哲学，孟子关于性的思想则是一种人文主义，但就对“性”的概念的运用看，孟子理解的性涵盖面更广。子思学派的性只是对有血气心知者的世界本体的概括，孟子的性，涵盖的面更宽，比如，他曾提到“水之性”，这个性，实际相当于理。他曾讲“天之生物，使之一本”，我们有理由相信，性就是他所说的“一本”。

另外，思、孟在心性关系上的基本认识应该是相同的，即都认为性禀自于天，心辅性而行，所不同者，子思学派强调，在血气心知者的世界中，所得自于天的性是相同的，而心志先天都是无定向的，之所以用心各异，教使然也（《性自命出》简9）。孟子则强调性虽得自于天，但各生物类别所得不同，故用心天生各异。就人而言，人心天生向善。从子思到孟子的心性学的发展可以这样描述，性作为本体的涵盖面更广，心的地位更加突出。前者思想的宗教性更浓一些，故谓之为哲学；后者思想的人文性更强一些，故谓之为一种人文主义。

第二节 从修心到养气

子思学派与孟子，由于论说的侧重点不同，由此而产生的修养重心也不一样。子思学派，由于论说的中心在气性上，对心的认识则以为无固定的方向，因此，他们的修养方法主要是围绕着心展开。《中庸》提到两点，一是慎独，一是诚之，这两条都是针对人心而发

的。慎独的含义，下章有专门考察，此从略。

诚之也是一种对心理意识提出的要求。《中庸》区分了“诚”与“诚之”，“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”。“诚者自诚也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵”。四时行焉，百物生焉，是天道之诚。对于人来讲，除圣人具备天道之诚外，一般人都都不具备，否则就不会出现君子、小人的差别。要想成为君子，就应向圣人学习，所以君子贵诚之。

诚之的具体内涵，《中庸》较《大学》也有所发展。《大学》只提到了诚其意，也就是使其意诚。诚其意，《大学》的解释是“毋自欺也，如好好色，如恶恶臭”。好好色，恶恶臭，都是人的本能或本性，本能、本性导致了潜意识的发生，所谓“有生而有意”（楚简《恒先》）。诚其意，就是要使本能本性自然抒发出来，或者说要尊重自己的本能本性。很显然，它是从人的外心或明意识的角度提出的修养方法，即人在清醒时要尊重自己的自然生理反应。

尊重自己的本能或本性，只能说是成己，《中庸》诚之的内涵不止于此。“诚者非自成己而已也，所以成物也”。这里的成物，还包含别的人，所谓己欲立而立人，己欲达而达人。郭店儒简也提到了“君子贵成之”（《成之闻之》简30+1）。在那个语境中，“成之”一方面是指求之于己为恒，另一方面则指使民能从上之命，信上之言，从而可以遵道而行，从而成为念德之人。就其包含两方面的内涵看，这里的“成之”与《中庸》的“诚之”相近。

郭店儒简的人性修养，还提到了“慎独”（《五行》），说明这批竹简与《大学》《中庸》在人性修养方法上属一系。《性自命出》说，“凡学者求其心为难，从其所为，近得之矣，不如以乐之速也”。这里的“学者”，当是通过学习不断提高自己的人性修养的人。“求其心”，学界对“求”字有不同隶定解释，但不管如何解释，这句话都可以理解为提高修养的重点在修心。“从其所为”，笔者理解就是如好好色，如恶恶臭的“诚其意”。不过，这只能算是“近得之”。“不如乐之速也”，意思是说，固定心志的养成，是“待习而后定”，这

需要一个过程，而音乐可以直接作用于人之内心，所以它对于人性修养可以更快地发生作用。

笔者已经提出，郭店儒简的思想，无论是修身，还是为政，其产生作用的基础都在人心，修心无疑是人性修养的关键。孔子曾说，“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡”，孟子认为这句话讲的是心，“惟心之谓与”（《孟子·告子上》）。这与《性自命出》讲的“心无定志”是一回事。如果平时不注意修心，人性很容易表现为恶。《道经》中讲的“人心惟危”，当是从这个角度立论的。

在孟子的理论框架中，心被赋予了先天向善的特征，因此，对于修养者来说，心不需要修炼以使其向善，只要把失去的善心找回来就行，所谓“学问之道无它，求其放心而已矣”。具体的途径，所谓“养心莫善于寡欲”（《尽心下》）。对于孟子来说，真正的问题在于如何能使善心持之以恒，如何将善心扩充，达于四海。因此，孟子提出了养浩然之气的修养方法。

孟子说：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志，至焉；气，次焉。故曰持其志，无暴其气。”又说：“志壹则动气，气壹则动志也。今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心。”（《公孙丑上》）这里讲志，气之帅也，意即心引领性气的抒发。气，体之充也，意指生命力充满全身。心有所至，气即有所及。所以要固守其志，不乱泄气。这些理论应该说与子思学派所主张的理论相同，后面的内容则是孟子对子思学派理论的发展。

在子思学派的理论框架中，心志与气性，相互之间没有能动性，《中庸》虽讲“至诚如神”，但诚其意只是为气性的良好抒发创造一个条件，人的心智之所以达到如神的境界，本质上是因为气的缘故，所谓“非鬼神之力也，精气之极也”。慎独，本质上也是一种自反式

的心性修养方式，从而使心意处于自然的待机状态^①。心志对于气性的有为，只是表现在赋予心志以特定的方向，从而使气性的抒发有了方向。这种有为不属于心志与气性之间是否存在能动性的范畴。

孟子的“志壹则动气，气壹则动志也”，显然已经超越了心志引领气性抒发的范畴，明确提出了心志与气性之间存在能动性，相互之间已不仅仅是交织在一起相辅而行的问题，而具有互相促进的关系，这就为人性的修养开辟了新的途径。鉴于人先天具有向善之志，它本身不存在修养的问题，只要把它找回来就行。在《孟子》中，几乎没有讨论经典教育的文字，在子思学派的思想框架中，经典教育占有重要地位，人的心志方向的培育，即所谓教人向善的问题，是由经典教育来完成的，人先天不具有向善的规定性。这在孟子的思想中，不成其为问题。现实人性中出现的问题，在孟子看来，主要是养气不够，而不是心志本身有问题，所谓“今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心”。所以他提出养浩然之气，其方法是所谓“心勿忘，不助长”。心勿忘指心志集于义，由于“志壹则动气”，所以不需要人为渲染夸大。

气之差异固在先天所得，更在后天所养，所谓“居移气，养移体”（《尽心上》），气养不够，由于心气之间存有互动，心志也会受到影响。在这种情况下，养气比校正心志更重要。校正心志并不难，难的是使此心志恒久不变。对于社会民众来说，与子思学派重视教育不同，孟子更重视制民之产，更重视养民。这些主张，都与其在心性问题上的观点联系在一起。

与经典教育相关的一个问题，是关于言与动心关系认识上的差

① [日] 池田知久：《马王堆汉墓帛书〈五行〉研究》120—123页。根据《五行·说》提出《五行》对身体性与物质性的排斥，并援引道家的对身体性与物质性的排斥，认为《五行》“慎独”思想的一个由来，一定就在于一面彻底地排斥人的身体性物质性，一面高扬其主体性的道家“独”的思想。笔者对此持怀疑态度。虽然《五行》的“独”是仅就心理意识层面而论的，即《说》所谓的“舍体也”，但通过什么途径达到“独”的状态，儒家文献没有展开论说，按荀子的讲法是“诚”。这与道家修炼方法恐不能混淆。

异。在前引《公孙丑上》一段文字前，孟子还引了告子的话，“告子曰：‘不得于言，勿求于心。不得于心，勿求于气。’不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不可”。这里孟子肯定了心与气之间的关系，而否定了言对心的作用。子思学派认为心无定志，告子的认识与他们相同。所谓“不得于言，勿求于心”，笔者曾经引郭店简《成之闻之》加以疏解，以为是说“如果没有弄清楚所听之言的前因后果，来龙去脉，心就不能以之为‘志’而受其牵引”^①。将言理解为所听之言，恐怕是片面的，应该还包括一些格言、警句，甚至古代经典。孟子之所以反对这一点，在于他赋予了人心内在向善的属性。在他看来，心有定志，心本身有决断的能力，所以并不需要言的引导。一个人平时注意存心养气，也不会受到别人言辞的蛊惑。

上一节曾提到，子思学派与孟子通向人性修养最高境界的起点不同，前者是尽性，后者是尽心。从具体方法上讲，如本节所论，前者是修心，着眼于心，后者是养气，着眼于性。合而观之，或本性主心，或本心主气，两派思想都属于心性学之范畴，至于心、性之间的交替，反映了人的主体性的自觉与张扬。

第三节 从心意分别到二心合一

思、孟的心性学说还有一点重要差异，即两派之间对心的理解与认识有很大不同。心在古代有两层含义，一层是作为人体器官的心，孟子讲大体、小体，其中大体之心，就是指的人体器官。另一层含义是指人的心理意识活动，今天我们认识到这其实是大脑活动的结果，而古人认为是心动的结果。思、孟对心的认识的差异主要是指对人的心理意识活动认识的不同。具体地说，子思学派认为人的心理意识活动有两重性，也就是《大学》讲的正心诚意，心与意

^① 见拙文《郭店儒简与告子学说》，载庞朴等《郭店楚简与早期儒学》，台湾古籍出版有限公司2002年。

构成了人的心理意识活动的全部。在《五行》中，则是所谓中心、外心。其中心即《大学》之意，外心即《大学》之心。

按照笔者的理解，意与心或中心与外心，类似于今天讲的潜意识与意识。在古人的观念中，意或内心寓诸全身，人在不自觉的举手投足之间，随意的一个微笑一个眼神，其间皆有意的参与，如果是有意识的行为，那则有心（外心）的参与。外心只寓诸心脏。郭店简《性自命出》简7说“……独行，犹口之不可独言也”，这里讲单纯的器官不能独自活动，其意是强调必须有心的参与，人的身体器官才可以活动。

凡有血气者，必有心知，所谓“有生焉有意”。意有很多方面的表现，好好色、恶恶臭的动物性本能反应，属于意；恻隐之心，也属于意。郭店简《语丛三》有“爱生于性”，“欲生于性”“情生于性”等等表述，据此可以认为，心意的产生是气性经过人体时所产生的自然反应，所不同者，心（外心）特指气性经过心脏时，心脏所产生的反应；意（内心）则是气性经过全身时，全身所产生的反应。这里有三个概念，气性，身体，气性经过身体时所产生的反应（中间有心、意的区分）。其中，气性来自于天，身体来自于地，而气性经过身体时身体所产生的反应则需要外物的刺激。仅就心意活动的发生而论，也需要三个条件，气性的活动，身体以及外物的刺激。

在这种理论框架下，我们不难发现，人的主体性是没有位置的，人也没有自觉向善的可能。在子思学派看来，善恶都外在于人，人类能够向善，在于圣人获得天德，先知先觉，再由他们“作礼乐，制刑罚，教此民尔，使之有向也”（《六德》简2—3）。因此，子思学派的理论重点就在于阐明如何去实践使普通人向善的途径，即如何通过教与学使自己与他人成为君子。

心、意的区分，是与这种理论相适应的。人若想形成向善的恒心，必须有德，德是一种力量，是一种支撑人行正道的力量。理性辨别一种德行的好坏并不难，但要将这种德行转化为一种力量，指引自己不断向善，必须有内心对其的认同，要有内心因之而产生的

愉悦。所以，古人认为，成德的基础在于内心因德行在身而产生的愉悦，所谓“不乐无德”。《性自命出》讲，“教所以生德于中也”，这里的中，笔者以为是指中心，中心一旦形成一种力量，遇事就可以“辨然而正行之”（《五行》）。除神秘主义修炼外，中心本身不能独自成德，无论是教与学，通常都有外心的参与。外心是教与学能够产生效果的基础，是理性的平台。当然，外心并非是教与学的唯一的基础，对于既无文字亦无图像的乐教来说，其可以直达内心，从而达到教化的目的。

由上分析不难发现，心、意之别或中心、外心的划分，尽管其本身是对以前理论的继承，但它在子思学派的理论体系中仍是不可或缺的。

在孟子的思想体系中，情况发生了变化。由于孟子主张先天人性为善，所以，在他的理论框架下，不存在成德的问题，也不存在需要圣人指引人们向善，人可以凭借良心良知良能自己引导自己向善，所谓人皆可以为圣人。这样，原先的心、意分别在其理论体系中就变得可有可无，而又因为现实修养的需要，这种区分被加以改造，归于一心。

首先要说明一点，孟子在阅读《诗经》上有所谓“以意逆志”的主张，这里的意，当是从以前的心、意之别中的意继承来的，因此，笔者认为，孟子应当知道前人的心意之别的理论，但这种理论在他自己的思想体系中，找不到合适的位置，所以他很少提到这个理论。

孟子讲得比较多的是大体、小体，这与他的修养主张直接相关。孟子认为，人皆可以自觉向善发展，成为圣人或大人，现实中的小人，完全是他们自己生活不注意修养造成的。人有大体，即心之官，有小体，即耳目之官，“耳目之官，不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣”。（《告子上》）这里的官，不能理解为器官，而是超越于耳目这些器官之上的意识性内容，但这种意识性的内容不能思考，在器官受到外物刺激时，

只起到引领器官与外物接触的作用。心之官有思考能力，只要人愿意思考，就能够发现人心固有的善。大人与小人的区别，在于是先满足心之官的欲望，还是先满足耳目之官的欲望。

与子思学派的心分内外的理论相比，孟子发展出了另一套主张。他一方面承认人体器官有意识性的内容与其相伴随，并且也承认心之官与耳目之官的不同，但他显然是将两种意识性内容区分得过于清晰，似乎心之官中就没有不思之意识内容。笔者以为，按照子思学派的观点，心之官同样也有不思的成分，事实上，孟子自己所讲的良知良能就属于不思的范畴，所谓不虑而知，不学而能。除了善的一面外，心之官中不思的部分还有恶的一面，心欲逸乐，心好利，也属于这个范畴。心之官中不思的部分与耳目之官组成以前心意中的意或中心的内容，思的部分相当于以前的心或外心。

再者，子思学派虽然也认为耳目之官不思，但却承认它们有比思低一层次的意识内容，所谓“中心之忧”（《五行》）。忧与思，散文则通，对文则异，它所表示的当是一种不能为自己清晰把握的一种意识活动。比如，人有时会不自觉地眨眼，在饥饿时见到食物会不自觉地分泌唾液。今天我们知道这些都是有大脑神经控制，但古人认为这些都由耳目之官控制。《五行》讲“胥ㄟ虑ㄟ虑达诸君子道”，这里的“胥ㄟ虑ㄟ虑”，笔者认为就是对这种意识活动的描述。由于这有很浓厚的神秘色彩，所以遭到孟子的摒弃。

经过孟子对意识内容的重组，心与意或中心与外心的意识划分的格局就被大体、小体即心与身的格局所代替。这种变化与孟子的修养理论一致。与子思学派重视教与学不同，孟子特别重视养，“居移气，养移体”，无论大体、小体，都可以通过养使其发生改变。就心体讲，“养心莫善于寡欲”。这种格局的改变对后学是有影响的，后来的学者注释《五行》就运用上了这种理论。对以前中心与外心的理解，也采用了孟子对意识的划分模式，认为“同此心也”。这个同此心，当是指作为器官的心脏，即注者认为《五行》的中心与外心都是寓诸心脏的。这与子思学派对意识构成的理解，与《五行》的原意已不一致。

孟子的大体、小体理论，体现的是传统的心、身关系。尽管在实际运用上，心身关系是指身体受到心理意识的支配，但在一般表述中，其指示的是器官之心与身体（耳目鼻口手足）。这种区分孔子时就有，郭店简《缁衣》：“子曰：民以君为心，君以民为体。心好则体安之，君好则民欲之。故心以体废，君以民亡。”孔子将君民关系比作心与体的关系，这种类比在后来关于心体的论述中经常出现。子思学派也有这种认识，《性自命出》“凡古乐龙心，益乐龙指，皆教其人者也”，这里的心、指，实际上讲的也是心、体或心、身。很显然，这种关系与单纯讲心理意识中的中心与外心的关系，还不是一回事，尽管其中也掺杂着心理活动。

以大体、小体理论替代心意二分理论，弱化了礼在修身养性中的作用。第一章中曾经提到，子思学派承认礼仪行为可以反作用于人心。众所周知，礼仪过程对人肢体、容貌、言辞都有严格的要求，在心意二分的理论下，意或内心附着于人的全部身体，礼仪的动作设计对行为者都有相应的所要达到的意识之目的，礼仪行为本身也是重要的教育内容。孔子谈到为仁时，讲到非礼勿视听言动，这是消极的对待；反过来讲，视听言动循礼应该是积极的为仁态度。曾子讲，“道德仁义，非礼不成”，其理论基础当在规范的身体行为，可以反作用于内心，而内心是人成德的基础。

在孟子的思想框架中，人不存在成德的问题，所以其前儒家的那一套行为理论，他本不需要。读《孟子》也不难发现，尽管他不反对礼，但他并不严格遵循礼的规范。他说，仁为人之宅，义为人之路，这与其前儒家的立于礼的态度不同。从他的大体、小体理论看，他非常重视心的地位，而判断合乎义之与否的标准正在于心。在他的书中，几乎没有谈到礼对于教化的作用。在他看来，人心固有的辞让之心是礼之萌芽。人如果能本着这颗心做事，那就是礼。养民更重要，民有恒产则有恒心，而外在的礼仪规定主要是一个交际问题。与礼教相关的乐教，他更是不甚在意。其前儒家强调听古乐以使自己得到教育。但对他来说，这不是问题的关键，关键在于是否能与民同乐。这些主张与他的整个理论都是相配合的。

第四节 内在主体性的发扬^①

在前三节的讨论中，笔者多次提到思、孟在对人的主体性认识上的差异。毫无疑问，子思学派对心的重视，表明此时人已完全觉醒，一切事情都必须经由人心才能实现，性情的抒发、道的实现、教化的成功，都要经由心才能完成。但这与人的主体性的发扬还不完全相同。主体性，从内在的角度看，所体现的当是人的独立性与自主性，不依靠外在的事物，人仍可以实现自我完善的目标。就这个意义而言，人的内在主体性的真正获得是在孟子的思想中实现的。

在子思学派的思想中，心得到了前所未有的重视，但在人心能否自觉主动解决向善的问题上，他们还没有来得及进行充分深入的思考，将其诉诸具有神秘色彩的慎独。慎独是通过个体的自我节制，使心理意识达到独的状态，使自我完全呈现，然后根据礼的标准来节制心性的抒发。这里虽然可以发现人的主体性的存在，但从根本上讲，人性之所以表现为善，其标准是外在的。礼只有圣人可以制作，而圣人天德，因此，慎独还没有体现出完整的主体性。

孟子虽然仍有仁义忠信为天爵的说法（《告子上》），有大体、小体皆天之所与我者的认识（《告子上》），但不管怎样，善德在他看来是扎根于人心的，“君子所性，仁义礼智根于心”（《尽心上》），只要有了生命，就有了独立向善的可能^②。原先善附着于气性，现在善则自在人心。同样是论心，其在孟子思想与在子思学派的思想中所扮演的角色已完全不同。在子思学派的思想中，心如同机器中的零件，发挥其决定、引导身体与接受外在信息的知的作用；在孟子的思想

① 关于思孟一系儒者的主体性论说，下章有专门论述。本节主要讨论在心性层面上，思、孟间主体性论说的差异，作为下一章的补充。

② 孔子曾讲“我欲仁，斯仁至矣”，孤立地看，这句话也可以说人心可以独立向善。但这里要注意，斯仁至矣，说明仁是外来的，而不是内生的。孟子讲的仁心，则是人心固有的。

中，心则天然地获得了一种扩充的力量，这是扩充心力的前提。孟子的论说中也有圣人，但他心目中的圣人并非天生，他们只是先知先觉者，也就是他们对于人心中固有的善根，感知、觉悟得比普通人早一点，性善的根据仍在于人心。孟子的性善论，体现了人的真正的主体性。

在成德的途径上，子思学派认为，除了神秘主义的修炼外，人必须通过实践，主要指实践礼来积累德行。确实，在通过实践获得主体性的层面上，子思学派论说中的君子可以说已完全具备了主体性。但按此思路，人的成德需要外在的文化系统的支持与评判，而这个文化系统只有有德有位的圣人才可以创造。依据孟子的思想，人皆可以为圣人，人皆可以依据内心的善根来评判与改造外在的文化系统，甚至创立新的文化体系。众所周知，孟子有很强的抗议精神，对暴君暴政主张直接推翻，这种精神，笔者以为，与其性本善的思想是联系在一起的，是从人心中所固有的力量引发出来的。

再者，我们知道，孟子有五百年必有王者兴的观点，并有舍我其谁的抱负，显然他认为自己可以制礼作乐，创业垂统。这与孔子倡导的“述而不作”完全不同。我们不能因此说孟子狂妄，因为这是他的理论的必然结果。不管是有抱负在先，还是理论在先，都可以说明孟子的思想中已经有了对主体性的完整论述。

孟子有著名的四端之说，对应于仁义礼智四德。批判地看，我们可以接受前两端，后两端，所谓辞让之心与是非之心，实际上需要外在的文化系统与知识系统的支持，用孟子自己的话讲，需要“故”的支撑。孟子之所以要将这两种德，也直接诉诸人心，一方面，笔者以为，与四端是从《五行》中所述的神秘五行改造过来有关。^① 另一方面，与孟子对“故”的批判性态度密不可分。孟子曾说，“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之

① 详参本篇《“思孟五行”考辨》。

远也，苟求其故，千岁之日至可坐而致也”（《离娄下》）。裘锡圭先生对这一章有很好的疏解^①，根据裘先生的解说，我们知道孟子反对从人为的立场讨论性。这里人为体现在两方面，一是“故者以利为本”^②，一是穿凿之智。前者所反映的是人们所持的以功效作为判断人性之标准的观点，这是上古以来的一贯的标准。后者，生活中比较常见，孟子这里提出了他自己的大智的范本。

与人为相对立的是自然，因此孟子直接将礼、智之德诉诸人心。孟子这样处理，固然希望人们能本着自然之心实践与遵循礼，希望人们的智慧如行云流水一般。另一方面，也可以视为他是希望引起人们对辞让之心、是非之心的重视。这本是子思学派所重视的，差别只在于子思学派认为它们不是先天可以获得的，需要通过教育与学习。

如果说子思学派重视心，只是为了解释理论的方便，那么，孟子以心为体，则为创造新的理论提供了方便。在这种理论转换中，人的主体性得到了充分的发扬。

综上所述，从子思到孟子的儒学发展，尽管同属心性学的范畴，但他们的思想重心、修养方法，以及在很多具体问题上的看法都不一样。借用牟宗三先生性体与心体的名称，子思学派可以说是以性为体，孟学则是以心为体。以性为体，本于天；以心为体，本于人。两种学说的嬗变体现了人的主体性的发扬。

① 裘锡圭《由郭店简〈性自命出〉的“室性者故也”说到〈孟子〉的“天下之言性也”章》，原载2003年10月在香港中文大学召开的第四届国际中国古文字学研讨会的论文集，收入裘氏著《中国出土文献十讲》（复旦大学出版社2004年），笔者所见为后者。

② 梁涛将这里的“利”理解为顺，这样孟子这里就不是在批评天下人言性的思路了，此说见其《竹简〈性自命出〉与〈孟子〉“天下之言性”章》，《中国哲学史》2004年第4期。

第八章 试论儒家思孟一系的主体性论说

主体性是一种自我理解与表达，是对自身应该具有独立性与自由价值的认同。近代以来，主体性问题受到了很多关注。笔者以为，中国古代思想家的一些论述也可以用主体性来概括。他们阐述的主体性与近代西方对主体性的理解不甚相同，但作为对个体独立与自由的追求，其与近代以来的主体性价值是一致的。

本文主要讨论儒家思孟一系的思想家的有关主体性之拓展的论述，试图勾勒出他们阐述主体性的基本理论与路径。文有不妥，请方家指正。

第一节 早期儒家的鬼神观

在人类精神理性化的过程中，人从神的观念的阴影下走出来，成为具有独立精神与地位的主体，是人类精神觉醒的一项重要内容。学术界所讨论的轴心时代，讨论的从宗教向哲学的转变，都与该问题有密切关系。这本身也是人之主体性觉醒的重要内容，主体性的展开过程就是人从神的笼罩下走出来成为独立主体的过程。所以，在讨论思孟一系儒者有关主体性的论述之前，有必要先简要论述儒家的鬼神观。事实上，在人获得主体性之前，在人们的观念中，只有神具有主体性，尽管那是人赋予神的。就人而言，最早具有主体性特征的圣人，都有神的特征，或者被人们视之为神，这说明，主体性有一个从神向人转移的过程。因此，要阐述人的主体性，必须

考虑神为何物。从某种意义上讲，神与人的主体性成立的基础相同。

长期以来，学界根据《论语》的相关记述，认为孔子不愿讨论鬼神问题，这是误解。从《论语》的一些记载看，孔子对鬼神所采取的确实是回避态度，如“子不语怪力乱神”（《述而》），“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’”（《先进》）孔子还说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）这些记载，笔者以为，只能反映孔子在人与神、生与死的问题上更重视人生的问题，而不能说明孔子不关注鬼神问题。

事实上，在那个时代，鬼神仍然是人们生活世界的一个组成部分，孔子不可能不关注这个问题。只是他要论说与建立的是人间的常道、正道，怪力乱神不是他要论说的东西。同样是事神的问题，他在回答鲁哀公时，便说“以礼会时”（《大戴礼记·诰志》）。同样是谈民生问题，他曾说：“丘闻之，民之所由生，礼为大，非礼无以节事天地之神也”（《礼记·哀公问》）。显然，孔子不是不讨论鬼神问题，而是将鬼神问题放到了礼的框架中去讨论。《论语·八佾》的“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”所反映的也是将神的问题放到礼的框架中去处理的态度。而礼作为上层建筑，在孔子以前，所处理的一个重要问题是如何恰当地侍奉鬼神。即便到了孔子的时代，人文内涵超过了事神而成为礼的主要内容，但事神仍是不可回避的。在鬼神信仰浓厚的古代，在人文精神获得突破的初始阶段，抛开鬼神建立纯粹人世的秩序，是不可能的。

在儒家看来，人世间的伦常正是在对鬼神的侍奉中逐步确立的，人道源于神道。

《礼记·礼运》：故玄酒在室，醴盏在户，粢醢在堂，澄酒在下，陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴瑟管磬钟鼓，修其祝嘏，以降上神与其先祖，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以齐上下，夫妇有别，是谓承天之祜。

《礼记·乐记》：礼乐侑天地之情，达神明之德，降兴上下之神，而凝是精粗之体，领父子君臣之节。

毫无疑问，这里已经从对鬼神的侍奉中发展出了人伦秩序。但这里的秩序是通过降上神与先祖，然后由他们来确立的。因此，要建立正常的社会秩序，鬼神是无法回避的。更何况，在那个时代，神以及对神的信仰，是维系社会稳定的重要力量。因此有所谓“立有神，则国家敬”（《大戴礼记·千乘》）。而世间有神明，天子才会有威信，社会才有秩序，“故天子昭有神于天地之间，以示威于天下也”（《大戴礼记·少闲》）。这样看来，祭祀的一个重要目的就是要昭告天下，使人知有神明存在，“是以祭祀，昭有神明”（《大戴礼记·四代》）。

如此看来，所谓孔子不讨论鬼神的说法是不成立的，他反对的只是对鬼神的不经之谈，反对的是谄媚鬼神。他所希望的是在礼的框架内讨论神明，并欲借此推行他关于现实世界之人伦秩序的思想。

既然孔子承认鬼神的存在，并重视鬼神的社会功能，那么，他所理解的神是什么？现存文献中，有少量孔子对此问题的看法，笔者以为他是继承的前人的说法。《礼记·祭义》：

宰我曰：“吾闻鬼神之名，不知其所谓。”子曰：“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上，为昭明，焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服。…二端既立，报以二礼。建设朝事，燔燎馨芻，见以萧光，以报气也。此教众反始也。荐黍稷，羞肝肺首心，啗以使飫，加以郁鬯，以报魄也。”

此处之神似乎是指人的魂灵，这里孔子以气解释它。另外，这里孔子还将神与鬼作了区分，这种区分也见于《礼记·郊特牲》，即所谓“魂气归于天，形魄归于地”。与神相比，儒家认为鬼不具有神性，这应当就是墨子所说的儒家“以鬼为不神”（《墨子·公孟》）。

这种对神的理解有很深的渊源。西安半坡、临潼姜寨等新石器时代考古发现的瓮棺葬，瓮口的盖钵上往往穿一小孔，考古工作者

认为这是供灵魂出入用的。若其说成立，则其时人所认为的灵魂就是气。如此推论正确，这种灵魂气生的观念可以从孔子往前追溯两三千年。

除了灵魂之神为气生的看法之外，孔子还谈到了万物有灵的问题。《大戴礼记·曾子天圆》记载曾子转述孔子的话说，“参尝闻之夫子曰：‘阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也’”。所谓品物，即众物，也就是万物。万物皆以神灵为本，神灵即精气。这种观念也见于《管子·内业》，“凡物之精……流于天地之间谓之鬼神”，又说“精也者，气之精也”。《周易·系辞传》也说“精气为物”。可以想见，这种观念在当时也是一种普遍的观念，是对原始的万物有灵观念的继承。

再看关于自然神的看法。《礼记·祭法》说“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神”。出云为风雨，皆为云气所致，可见这种关于神的认识也是以神为气生的观念为基础的。

神为气生的观念，还可以从古人谈论神，有神如在其左右或不知神之所在观念得到证实。比如，《礼记·郊特牲》说“……不知神之所在，于彼乎，于此乎，或诸远人乎？祭于祊，尚曰求诸远者与？”这种不知神之所在观念，显然是与神为气生的观念相联系的^①。

人的生命也是因气而生。关于人的产生，《左传》有“民得天地之中而生”的说法，《管子·内业》有“天赋其精，地出其形”的说法，《礼记·礼运》载孔子之言，人得“五行之秀气”而生。这些观念归结为一点，即人的生命的产生是因为得到了精气，这与前述的万物有灵而灵为气的观念是一致的。人因气而生，更进一步讲，人性就是气。郭店楚简《性自命出》“喜怒哀悲之气，性也”。人与神

① 关于古代精气神的探讨，可以参见裘锡圭《稷下道家精气说的研究》（载陈鼓应主编《道家文化研究》第二辑，上海古籍出版社1992年）、杜正胜《形体、精气与魂魄：中国传统对‘人’认识的形成》（载黄应贵主编《人观、意义与社会》，“台湾中央研究院”民族学研究所1993年）。

在某种程度上可以说具有同质性。儒家的关于主体性的论述，正是以此观念为基础展开的。

人的智慧灵气，也是因气而生。所谓圣人，《管子·内业》说精气“藏于胸中，谓之圣人”。人能藏精气于胸中，就成为圣人，圣人的智慧显然来自于其体内的精气。《大戴礼记·哀公问五义》载孔子之言，“知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也”，谓之圣人。所谓大道，“所以变化而凝成万物者也”。这个大道显然就是气。在孔子的观念中，圣人就是知与气通的人。知与气通，知本身也应该是气。基于人神之间的这些同质性，人获得主体性就有了理论上的基础。

第二节 内在向度的拓展：慎独

思孟一系儒者关于人的主体性的获得，提出了两条路径，一是内在的途径，一是外在的途径。先讨论内在途径。这个途径，笔者以为，是从礼引申出来的。

由于神为气生，它无所不在而人又不可知其所在，所以崇敬神的最好方式是心中存念神。《礼记·郊特牲》记载，“乡人禴，孔子朝服立于阼，存室神也”。对神的存念，最典型的莫过于斋戒。孔子曾说“斋戒以事鬼神”（《礼记·表記》）。斋戒是事鬼神的前期准备阶段，在斋戒的过程中，主要是存念神，从而达到与神明相交。《礼记·祭统》讲“定之之谓齐，齐者精明之至也，然后可以交于神明也”。而在斋三日后，斋戒者便可以见到所要祭祀的神。

《礼记·祭义》：斋之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。斋三日，乃见其所为斋者。

《礼记·郊特牲》：斋之玄也，以阴幽思也，故君子三日斋，必见其所祭者。

从这些记述看，儒家相信，认识飘忽不定之神灵的最佳办法是内心

深处对神的存念。

儒家重要的修身方法慎独，笔者以为，是从对神的存念引申出来的。《中庸》“是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”，这里慎独显然是为了认识隐微之物而提出的。这个所不睹、所不闻的隐微之物是什么，笔者认为，是人的气性。《中庸》记孔子之言，“鬼神之为德，其盛矣乎。视之而弗见，听之而不闻，体物而不可遗。使天下之人齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎如在天上，如在其左右”。这里也提到了弗见、不闻，前文所指，应该与这里的鬼神之德近似。上一节讨论过，神为气生，这里讲的鬼神之德，进一步验证了这一说法。前文说，人性也是气，而《中庸》开篇即讲“天命之谓性”，那么其后的所不睹、所不闻，应该也是指人的气性。

气性有精微的一面，有粗壮的一面。对于精微之气，认识它的办法只能是用类似存念神的办法的慎独。《礼记·礼器》讲，“礼之以少为贵者，以其内心者也，德产之致也精微，观天下之物无可以称其德者，如此则得不以少为贵乎，是故君子慎其独也”。这里提到慎独，是因为前面的“德产之致也精微”，产，生也，对于本质上也是气的精微之德，无法通过外物来认识，所以只能慎独。

众所周知，慎独还见于《大学》，“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外。故君子必慎其独也”。这里的慎独，所要解决的是内在之意有可能不善的问题。因为意诚（读为成）于中，必形于外，不善之意形于外后，自欺、掩饰是不能解决问题的，因此要想成为君子，必须慎其独。意，按照笔者的理解，当与我们今天讲的潜意识类似。在古人的认识中，意是与精微之物联系在一起的。《周易·系辞上》“书不尽言，言不尽意”，《庄子·秋水》“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也”。要认识或把握自己的意，君子必慎其独。这里，慎独中实际上包含有节于内的含义。

据笔者的看法，人的心意活动，在古人看来，本质上都是气于人体中活动的表现。认识自己的意，实际上就是认识自己体内精微之气的活动，也就是《中庸》讲的所不睹、所不闻的隐微之气的活动，这样，《大学》《中庸》的慎独的内涵当是一致的。

近些年，慎独引起学术界较多的关注^①，很大程度上是受到简、帛《五行》的激发。《五行》：“‘淑人君子，其仪一也’。能为一，然后能为君子。君子慎其独也。‘瞻望弗及，泣涕如雨’。能‘差池其羽’，然后能至哀。君子慎其独也”。前面三种文献中的“是故”“故”这里省掉了，但从其将君子慎独置于句末，与前引文献的句法相同看，其内在的逻辑也应与前面三种相同。因此可以这样来理解，这里的慎其独，所要达到的目标是能为一，从而成为君子；或者能“差池其羽”，然后能至哀。准此，慎独就不能再理解为保持内心的一致了，因为内心的一致只是通过慎独所要达到的目标之一。

循着前面的思路，慎独是为了认识精微之气，笔者理解，《五行》中的“为一”所指的也当是精微之气。不过，这里不仅是要认识这种精微之气，而且要得到它，将其“藏于胸中”，成为圣人。所谓“为一”，具体地说，是要将形于内的五种德之行凝聚为德，所谓“德之行五和谓之德”。帛书《五行》之《传》讲“独然后一。一也者，夫五夫为□也，然后德之一也，乃德已”。学者多已指出，文中的缺字当为“一”，这样，笔者的理解就与其一致。

以五为一，在笔者看来，必须通过神秘主义的修炼才能做到。《五行》讲“君子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，有与始，无与终也”。这里强调了为善与为德的不同，善可以通过外在的实践即所谓“行”来实现；德，则不能通过“行”来实现，成德的前提是获得“圣”德，而“圣”，在简本《五行》中，不管是形于

① 就慎独问题撰写文章的学者不少，如梁涛《郭店竹简与“君子慎独”》、刘信芳《简帛〈五行〉慎独及其相关问题》（两文均收入庞朴等《古墓新知》，台湾古籍出版有限公司2002年）等，笔者读到的最近的文章是陈来先生的《“慎独”与帛书〈五行〉思想》（《中国哲学史》2008年第1期）。

内还是不形于内，都是德之行，不是通过“行”能获得的，所以，为德是有始无终。在这样的语境中，慎独显然是神秘主义修炼的一个组成部分。前面解释《大学》慎独时讲的节于内，在这里同样可以讲得通。

把慎独理解为节于内，与一些文献中将独理解为一种心理意识状态是相通的。《管子·心术上》讲，“世人之所职者精也。去欲则宣，宣则静矣。静则精，精则独立矣。独则明，明则神矣”。这里的“独”介于“静”“精”与“明”“神”之间，前二者显然是就人的心理状态讲的，后二者则是就人的认知意识状态讲的，在作者看来，前者是后者的基础。“独”介于这两种状态之间，更偏向于前者。因为从前文的分析看，慎独是认识隐微之气性的前提，这里讲“独则明”，所体现的也是这种逻辑关系。

这样看来，节于内是达到“独”的状态之前与之后所要做的事，慎独应该包含这两层意思。作为达到“独”之状态的前提的节于内，是指去欲，在去欲达到“独”的状态后，才能形成明或察的知性能力，真实的自己才能呈现出来。此后，仍要节于内，即对自己的气性进行有针对性的节制，使其符合礼或道的要求，然后率性、诚其意才能表现为君子。这中间有很浓的神秘色彩。

“独”也常见于《老子》《庄子》，如《老子》讲“独立而不改”，但这并不意味着儒家之书里的“独”是来源于道家，本节一开始就谈到礼之斋戒可能导致了慎独修身方法的出现，并不一定非要追溯到道家。去欲、节于内，也是儒家的修身方法，孔子就讲“克己复礼为仁”，这里的克己，就是要节于内。儒、道在这个问题上相通，只不过二者最后的落脚点不同，儒家克己是为了更好地知己，然后复于礼。《中庸》先讲慎独，然后讲“发而皆中节”，与克己复礼的思路相同。道家克己则是为了守真，是为了个人的修行。

第三节 外在向度的展开：行

主体性的获得最终要落实到行动中，如果说内在向度的开展是

为了认识自己,把握自己,那么外在向度的展开则是自我的实现,是主体性的完成。思、孟一系的儒者对主体性之外向展开的论述主要体现在他们对“行”的认识上。

孔子就很重视“行”,认为君子更应重视“行”,而不是“言”。他回答子贡问君子说,“先行,其言而后从之”(《论语·为政》)。他曾说,“君子欲讷于言而敏于行”(《里仁》)。他对弟子的要求是“行有余力,则以学文”(《学而》)。他的教学内容有四项,文、行、忠、信(《述而》)。而学生有时也问他,该如何“行”,最明显的例子是“子张问行”(《卫灵公》)。

“行”中贯穿人的主体性意识。孔子说子产有君子之道四,第一条是“其行己也恭”(《公冶长》);在回答子贡问士时,首先说“行己有耻”(《子路》)。这里的“行己”,是一个主体性意识很强的词,反映了行为主体有很强的自我意识。孔子说自己,“文,莫吾犹人也。躬行君子,则吾未之有得”(《述而》),这里用了一个“躬”字,说明“行”里面包含了孔子本人的主体体验。

儒家关于“行”的论说十分丰富,以早期儒家而论,如果不以出现“行”这个语词来衡量一句话是否是在讨论“行”,《论语》中记载的很多内容都可以归入论“行”的范畴。如“子食于有丧者之侧,未尝饱也。子于是日哭,则不歌”(《述而》),类似的句子很多。如果更进一步,《论语》中对礼的讨论也都可以归入“行”的范畴。曾子曾说,“夫行也者,行礼之谓也”(《大戴礼记·曾子制言上》)。这样看,儒家论“行”的资源就更多了,像《仪礼》全部是讨论如何“行”,《礼记》中很多篇也是讨论如何“行”。而《春秋》对乱臣贼子的口诛笔伐,在某种程度都可以视为对“行”的讨论。过去学者讨论孔子思想的中心,或以为仁,或以为礼。现在看来,仁与礼代表了孔子对人的主体性开展的两个向度,恐怕不能简单地说一个是以另一个为中心。

行礼,对于确立人的主体性的意义,可以从两个方面来理解,一是礼使人类作为一个群体与物相分离,从而使人获得与神并列的地位。众所周知,礼仪过程中要陈列很多物品,这些陈列的物品换

一种说法，皆为人所致，礼书中讲致物，《大学》讲格物致知，与此均有关系。人能格物致物，反映了人的地位的上升，说明人已经具备了类似神的能力。郭店楚简《语丛三》“无物不物，皆致焉”，人之外的一切东西都是物，人的地位高于物是很显然的。《语丛一》“天生百物，人为贵”，是这种观念的具体表述。

《大戴礼记·哀公问孔子》中，哀公问何谓成身，孔子回答说，“不过乎物”。所谓“不过乎物”，笔者理解是指不为物所化，不要将身体等同于物。人将自己与物区分开，使人、神、物之间的关系发生了变化。以前，神高于人与物，人本身也是物，现在人将自己与物分离，人高于物，人类作为群体的主体性意识出现了。

礼原本是通神的途径，在行礼的过程中人可以获得神性。《礼记·乐记》说，“及夫礼乐之极乎天，而蟠乎地，行乎阴阳，而通乎鬼神，穷高极远而测深厚”。《礼记·礼器》说，“一献质，三献文，五献察，七献神”。这种神性，笔者理解，主要是指神秘的智慧。而智慧对于早期人类来说，在使自己与自然物区别开来并且高于自然物方面，起着关键作用。前引《大戴礼记》哀公问孔子何谓圣人，孔子的回答中提到圣人“能测万物之情性者也”，所谓情性，后面解释说“所以理然不然取舍者也”。郭店简《语丛三》讲，“天形成人，与物斯理”，又说“物有理”，可见所谓情性实际就是天赋之理。《周易·系辞传》说，“古者伏羲氏……以通神明之德，以类万物之情”。这里的万物之情，也应是万物之理。圣人之所以能知万物之理，《大戴礼记》的解释是“知通乎大道”，大道是气，鬼神也是气，“通乎大道”与前引《乐记》的“通乎鬼神”，意义相同。因此，笔者认为，圣人的神秘智慧的获得，与礼是分不开的。

礼对于确立人的主体性的意义的另一方面，表现在礼可以使人在社会关系网络中获得独立的地位，对于人获得其应该获得的权利与尊严，礼具有保障作用。孔子常说“不知礼，无以立”，这里不仅指人要熟悉礼仪场合中不同角色所处的不同位置，还应该包含礼是人立身处世的基本保障的思想。《礼记·礼运》引孔子之言：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。”这里将礼

说成生死攸关之事，反映了礼在古代生活中所处的重要地位。它对于保障古人有限的独立性是有积极意义的。礼虽然有等级性，但绝不是单向的。鲁定公问孔子，“君使臣，臣事君，如之何？”孔子回答说，“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》）。对于地位低的人来说，礼确实具有保障作用。这种保障机制，对于人的自我表现理解与表达，对于确立人的主体性无疑具有重要意义。

除了行礼之外，人的主体性的外在向度的展开还包括学习。儒家的学习不仅仅是学习书本知识或某种技能，其中也包含“行”的内容。《论语·学而》载孔子之言：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已”；载子夏之言：“贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交，言而有信，虽曰未学，吾必谓之学矣”。这里讲的学，实际上都是“行”。通过学习，人的主体性也会逐渐凸显出来。《中庸》讲“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能，弗措也；有弗问，问之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗笃，弗措也。人一能之，己百之，人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”。所谓“人一能之己百之”，是就前面的学、问、思、辨、行而论的，这些都可以归入儒家广义的学习中。人之从愚到明，从柔到强的过程，正是主体性逐渐觉醒、张扬的过程。

郭店简《五行》开篇提到“德之行”与“行”的不同，在对“圣”德的描述上，说“圣形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行”，帛书《五行》对应的句子作“圣形于内谓之德之行，不形于内谓之之行”。笔者已讨论过这种差异，认为它们反映了不同时代儒家的思想。^①在简本时代，“圣”不是通过“行”能达到的。但如果人能够做到《中庸》的“人一能之己百之”，君子甚至可以为圣人所不及。所谓“君子之道……及其至也，虽圣人亦有所不能焉”。前文曾说，圣人被初民认为具有神性，甚至直接被认同为神，他们是早期

① 参见本篇《“思孟五行”考辨》。

社会中极少具有主体性的人。当《中庸》提出君子可以通过“人一能之己百之”的学习，超越圣人的典范，说明儒家对人的主体性的外在向度的论说已经完成。不过，这种完成仍有局限性，即它还只限于君子。到了孟子的时代，圣人不再具有神秘性，孟子提出人皆可以为圣人的主张，他着眼点也是“行”，这样，通过实践获得主体性的人已不再局限于君子，此时，思、孟一系儒者的外向展开主体性的论说才真正完成。

第四节 内外之间：知

上文讨论了主体性展开的两个向度，一是通过克己去欲从而使心理意识达到独的状态，从而使自我清晰地呈现出来，然后有针对性地节制自我，使自己心性意气之抒发能符合道，此所谓慎独；一是通过“行”，即通过现实生活中的实践，培育主体性。儒家中的思孟一系认为，两者之间存在着联系，主体性的拓展需要内外两方面同时并举。事实上，真正主体性的获得必须建立在两者统一的基础上，至少孔子是这样认为的，他的克己复礼正体现了他的这个理念。《论语·子张》载子夏之言，“有始有卒者，其惟圣人乎”。《大学》“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”。慎独与行，可以说是思孟一系儒者关于修行君子之道，拓展主体性之论说的终始本末。

一本一末，两种向度，一向内，一向外，二者如何统一？郭店楚简《尊德义》：“察者出，所以知己，知己所以知人，知人所以知命，知命而后知道，知道而后知行。”《语丛一》：“知己而后知人，知人而后知礼，知礼而后知行。”二者中间环节的表述虽略有不同，但起点与终点相同，都是从知己开始，到知行结束。慎独可以导致知己，而知行则是“行”的前提，因此，这里从知己到知行的序列，当是连接本末两种向度的中介。在从知己到知行的序列中，有一个共同的词汇，即“知”。也就是说，从慎独到“行”，中间是通过“知”联系起来的。

“知”的这个作用常见于儒家的论述之中，现试作分析。《论语

·宪问》载孔子关于君子道的一段话，说“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧”^①。这里提到仁、知、勇三德。如果说君子是具有主体性的人，那么这三德就可以理解为拓展主体性所要求的三种德。而这三种德正好可以对应前面讲的从慎独经知到行的主体性展开的三个阶段。知的对应固不待言，克己复礼为仁，仁可与慎独对应，勇则可以视为行之德。

孔子对“知”有独特的理解。《论语·子罕》记载了孔子一段自道之言：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。”这段话如果与此前一段话连起来读，或许可反映孔子对知的理解。前一段话中有某大宰对夫子何其多能的赞叹，并以为他是圣者。圣者生而知之，孔子自问“吾有知乎哉？无知也”，一方面讲自己不是圣者，他自认为是学而知之者，另一方面，则说明他不愿意将知与多能联系在一起，或者说他不愿意承认多能为知。在他的观念中，知己、知人、知命、知礼、知言，这些知更重要。当有鄙夫（如问稼圃之樊迟）问他具体的技能，他总不能像专家一样给以答复，所谓空空如也，叩其两端而竭焉，只是一种形象的说法。他所重视的知是作为连接慎独（克己）与行（复礼）的知。

《大学》讲格物致知，所致之知，笔者认为知性能力。具有知性能力，其所知的对象，也不是通常意义上的知识与技能。在《大学》的语境中，首先要知的，应该也是知己。只有知己，然后有针对性地节制自己，符合礼的要求，后面的诚其意才不会出现偏差，而后面的修齐治平也才有可能发生。

前文曾讨论《中庸》的博学、审问、慎思、明辨、笃行，这五者如果细加区别，前四项学问思辨是讨论如何知的问题，最后则是讨论行，这种紧承的关系也说明知是行之前的一个不可或缺的一环。《中庸》也提到前引孔子讲的三德，“知、仁、勇，三者天下之达德也，所以行之者一也。或生而知之，或学而知之，或困而知之，及

^① 《论语·子罕》有“子曰：知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”，三德次序与《宪问》不同。

其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功，一也”。这里的知的内容，仍然是指知己知人，然后体现到行之中，所谓“知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家”。所有这些都说明，儒家的知是为行服务的。

从上述观点看，知确实是行的基础。没有知之参与的行，不能真正孕育出主体性。儒家有所谓以德抗位，显然，德的养成是这种主体性的基础。《五行》“君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则无德”。这里讲，德的产生，需要内心的愉悦，需要心安之乐之，而这些又以中心之智为前提，没有很强的知性能力去理解德，那么心中就不能对之感到愉悦、安乐，从而不能真正得到它。没有德为基础的行，具有盲目性，难以持久，不免半途而废。

知对于人的主体性的实现无疑具有重要意义，获得知，某种程度上对于拓展主体性有关键意义。前文讲慎独而知，但慎独并不是获得知的唯一方式，据前引《中庸》，有生而知之，有学而知之，有困而知之。这三种，生而知之者是天生的，谈不上拓展主体性的问题；学而知之、困而知之，皆要借助于他人或外物。因此，与拓展主体性最近的致知方式是慎独。这样，从慎独经知到行，构成了主体性展开的完整链条。

不过，慎独不是人人可得而行之的，对慎独的论述并不意味着内向展开主体性的论述已经真正完成。与外向展开主体性的论说真正完成与孟子一样，内在向度的主体性的展开的论说，也是到了孟子才完成。孟子提出人皆先天具有仁义礼知的善根，只要愿意作深刻的反省，求其放心，就可以使自己的人格得以实现。这才真正解决了这个问题。

从上文的论述看，古人观念中的主体性有一个下移的过程，即从神到圣人，从君子到普通人，整个过程至孟子而结束。孟子以后，主体性论说又有所发展。《荀子·不苟》有一段文字与慎独有关，

君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣。诚心守义则理，理则明，明则能变矣。变、化代兴，谓之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常以至其诚者也。君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威。夫此顺命以慎其独者也。善之为道也，不诚则不独，不独则不形，不形则虽作于心，见于色，出于言，民犹若未从也，虽从必疑。天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守业，而政事之本也，唯所居以其类至。操之则得之，舍之则失之。操而得之则轻，轻则独行，独行而不舍，则济矣。济而材尽，长而不反其初，则化矣。

这段文字中，“独”仍然是一种重要的临界状态，但其整个前后逻辑关联与前面分析的诸多文献中的慎独已不相同，这里“独”的前提是“诚”，而慎独的结果则是君子养成至德。整段文字的中心围绕着“诚”展开。早期文献中慎独的意义此时已不甚清晰。这说明，先秦儒家在内在的确立主体性的工夫上已去除了神秘的因素，由慎独转向了养心。这是孟子以后的事情。

《大学》《中庸》都讲“诚”，《大学》讲“诚其意”，是修身的一个前提，同时又讲慎独，并且其重要性高于“诚其意”。就君子而论，如果不能慎独，其意诚并不能必然导致其心正，从而不能实现修身。诚其意与慎其独是两个层面的问题。

《中庸》讲，“至诚之道，可以前知，国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善，必先知之；不善，必先知之。故至诚如神”。又讲，“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”前节文字讲至诚可以先知，后节文字讲至诚可以尽性，而尽性的前提是知性，两节文字都将诚与知联系起来。尽管慎独也可

以导致智慧，但《中庸》显然没有像《荀子》那样将诚与独两者联系起来。

事实上，将诚与独联系起来，在某种程度上改变了“独”的内涵。不诚不独，诚是专一的意思，顺着心思专一发展，“独”的意思也应该与专一接近。以前的文献中“独”是通过克己去欲实现的，其内涵更接近于无思无欲。心思专一与无思无欲，二者之间还是有细微差别的，尤其是考虑到《荀子》中讲到守仁守义，行为主体的心中很明显是有所执著的。可以这样讲，《大学》《中庸》中的诚，更侧重于意诚，即中心之诚，而《荀子》之诚更侧重于外心。前者强调心意顺其自然，后者强调意志专一。因为有所执著，所以荀子讲“独”，更强调其在现实生活所产生的效果，“君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威。夫此顺命以慎其独者也”。这是对前面“独则形”的具体阐述。后面“独行而不舍，则济矣”，也是强调其带来的实际效果。这些都不是以前讲慎独的思想家所关注的东西。

另外一点发展表现在圣神位置的转变上。在孟子以前，圣人与鬼神并列于天地间，他们的地位相同。《礼记·礼运》：“是故礼者，君之大柄也，所以别嫌明微，俟鬼神，考制度，别仁义，所以治政安君也……故圣人叁于天地，并于鬼神，以治政也……山川，所以俟鬼神也。”这里的圣人地位与鬼神相同。

孟子由于倡导人皆可以为圣人，所以在他的论说中，神的位置又高于圣。《孟子·尽心下》有这样一段对话：

浩生不害问曰：“乐正子，何人也？”孟子曰：“善人也，信人也。”“何谓善？何谓信？”曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。乐正子，二之中，四之下也。”

这里的圣与神虽然不等于圣人与鬼神，但它们都是表示性状，具有名词特征。因此，可以认为，在孟子的观念中，圣人的智慧与神相比要低一个层次。

荀子认为圣人要高于鬼神。《荀子·儒效》“此其道出于一，曷谓一？曰执神而固。曷谓神？曰尽善挟治之谓神。万物莫足以倾之谓固。神固之谓圣人。”这里的神也不是鬼神，但据此可以认为，荀子认为具有神性是圣人的必要条件。神性以前只为鬼神所有，并且圣人以前也往往被等同于神，但如果考虑到孟子对圣人的重新解读，我们有理由相信，荀子心目中的圣人不是神，但却高于神。《周易·文言》：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而奉天时，天且不违，而况于人乎，况于鬼神乎。”这里的大人，笔者理解，其地位也是高于鬼神的。

圣人地位的突出，固然是儒家主体性论说的又一发展，但换个角度看，与孟子人皆可以成圣人相比，这种发展不如说是一种倒退。

综上所述，思孟一系的儒者，关于拓展主体性的论说遵循了由慎独而知，再落实到行的路径，其着眼点则由君子向普通人转移。思、孟之间关于主体性的论述虽有差异，但他们论说的基础相同，即都是建基于人性基础之上的。他们都认为人性为气，这与早期儒家对神的看法相同。他们对人的主体性的理论阐述，都与神有着一定的关联。

结语 礼与理

在第一章中，笔者提出，郭店儒简论说了一套关于有血气心知者的世界的哲学，其中，性是本体。还提到，对于无血气心知者的世界的哲学来说，理是其本体。很显然，这一点在郭店儒简中没有展开论述。这个说法对不对，直接关系到我们对儒家哲学思维能力的认识，关系到对宋明理学这个号称新儒学的学术形态的出现有无儒学内在因素的认识，现对此问题略作论述。如书中所论，礼所追求的不仅是有血气心知者得以实现其价值，其中也包括无血气心知者之物价值的实现，如果理确实如笔者所论，是无血气心知者之世界的本体，那么，礼与理之间，一定存在着类似礼与性之间的关系。清人有所谓以礼代理之说，对于礼、理之关系颇有论说，如果笔者的论述能够成立，不仅可以加深我们对礼与理之间关系的理解，对于清代的争论，庶几可以有一持平的认识。不妥之处，请方家指正。

一

第二章中，笔者曾经提到，未发之中所以能够发而皆中节，盖由于未发之中所禀之德。德是内在的形态，其发于外，则为理。《乐记》“德辉动于内而民莫不承听，理发诸外而民莫不承顺”，这里德与理相对，一动于内，一见诸外，可以想见，性不仅有德，还有理。《中庸》讲率性之谓道，率，循也。循性，应该是指循性之理。《大戴礼记·劝学》讲到水，“其流行庠下倨句，皆循其理，似义”。所谓水之理，当如《孟子·告子上》所言，是水之就下。那里，用的

是“水之性”，可见，理与性是可以相通的。宋人对此有很多阐述，战国秦汉时期，这方面的证据不多，但并非没有。如《乐记》“天理灭矣”，郑玄注“理犹性也”。另外《周易·说卦》“穷理尽性，以至于命”，这里以理与性并列，皆低于命一个层次，也说明理与性内涵有相通之处。《荀子·正名》“生之所以然者谓之性”，这里的性也可以理解为理。准此，可以更清楚地讲，未发之中之所以能够发而皆中节，是由于其内中包含理。

郭店简《语丛二》关于性之演变有一些论说，如：

情生于性，礼生于情，严生于礼，敬生于严，望生于敬，耻生于望，愬生于耻，廉生于愬。

欲生于性，虑生于欲，倍生于虑，争生于倍，党生于争。

后面还有爱、子、喜、恶、慍、惧、智、强、弱等生于性的序列，还有贪、喧、浸、急生于欲的序列，不具引。这些文字，彭林先生以为，“当是子思学派分析各色人情作生成关系，分为若干层次，以供各种礼仪采择之用”。^① 这种说法有一定道理，不过就这些文字本身而论，它说明在作者的心目中，人性之抒发是有理可循的。正是因为这个原因，所以它才有可能发而皆中节。节指礼之节，主要是身体的周旋动静以及容貌上的变化，这些都是相对于性情的抒发而论，具有一定的规定性，都是外在的。如果人能够循性之理而发，而又与礼所规定的仪节相符合，是之谓和，这是实现人道的最高境界。

第一章中，笔者提出，天命的内涵是天之所以为天的根据，是人们据以知天的媒介，性是天所命，是人们据以知天的媒介。生之谓性，其只属于有血气心知者，对于大地、山川等自然物来说，用性来指称它们的存在，显然并不合适。但这些东西又都各有其道，

^① 彭林《始者近情，终者近义——论子思学派对礼的理论诠释》，《中国史研究》2001年第3期。

所谓“禹之行水，水之道也”，“后稷之艺地，地之道也”。（郭店简《尊德义》）根据“率性之谓道”的主张，所谓水之道、地之道，当指因水之理、因地之理。理也是天所赋予的，所谓“天理”是也，通过它也可以去认识天，即所谓天命。从这个意义上讲，以“理”作为无血气心知者的世界的本体是可行的。

前面讲，性中也有理，这是理想之道可以实现的内在要求。如果子思学派的这一哲学主张有条件进一步发展的话，从世界万物抽象出理为本体是完全可能的。事实上，第一章中提到，孟子已经有了天之生物使之一本的思想，这个所生之物，应该包括所有的物，有血气心知者，无血气心知者，都在其中。从零星的材料看，孟子是用“性”来概括万物之本。不过在孟子的思想中，他已放弃了“生之谓性”的主张，他论说的“性”，其内涵更接近于理。当性落实到具体之物中时，表现便各个不同。所谓人之性与牛之性，牛之性与马之性，都不相同，道理即在于此。

正是由于孟子所论之性内涵的变化，我们在他的书中很难见到对情的讨论。在子思学派中，情是一个重要概念，因为“四海之内，其性一也”，诸物的差别主要通过性发于外的情来体现。孟子的性内涵偏重于理，对于有血气心知者来讲，理能否得到遵循，关键在于主体的选择，所以孟子特别强调心的作用。人性之所以是善的，是因为心对善的自然偏好，所谓理义之悦于心，犹刍豢之悦于口。这里的理指人性特有之理，与前面讲的子思学派所认为的但没有明确指出的性中之理内涵并不相同。

需要指出的是，宋人讨论理，认为未有天地之先便先有一个理在，那里的天是自然之天。在思孟一系的思想脉络中，性或理都是从天而降，但他们的天不是自然之天，而是宗教之天，这是理解不同时代的性理之说所当注意的。

二

上一节提到，性有理，礼有节，性、礼相合谓之和。子思学派

对礼的阐释是，“礼者，因人之情而为之节文”也。这样来看礼之节，其基础正是性之理。子游有一段话为论礼者所常引，“礼道则不然，人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹，犹斯舞；愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣。品斯节，斯谓之礼”（《檀弓下》）。郭店简《性自命出》有一节文字与此基本相同，但在两个序列之后，分别还有“舞，喜之终也”，“踊，愠之终也”。准此，陶、咏、犹、舞，与戚、叹、辟、踊的礼之节，所标识的是喜、愠两种性情的发展变化之理。前引《檀弓下》子游的那段话，中间本有“舞斯愠”，后人不理解，往往以为是衍文，现得《性自命出》的对照，几成定论。然事实未必如此。子游的那段话，本是一贯到底的，所谓“舞斯愠”，所要彰显的是“哀、乐，其性相近也”（《性自命出》）的道理。《性自命出》将其分为哀、乐两种情感发展的序列，所以没有保留“舞斯愠”，并且在两个序列中分别增加了奋与忧。所以将两处文字强行统一是没有必要的。

根据这种理论，礼的设计正是以人性之理为基础，并以彰显、实现人性之理为目的。《礼记·三年问》“先王焉为之立中制节，壹使足以成文、理，则释之矣”，礼之立中制节，达到成文、理的目的，就可以了。文、理并列，古书常见，最多的是以天文、地理并举。文与理，内涵应该是相通的。天文、地理表面上是讲天象与地貌，但二者之中均包含了作为本体的理或义。《礼记·丧服四制》“理者，义也”。义、理有时联为一词，《礼记·礼器》“义理，礼之文也”。这里的礼之文，显然也是包含着义理的内核的，这个内核，笔者认为中庸之道^①。

知道了礼与理的这种关系，下面的论述就不奇怪了。《礼记·经解》：“礼也者，理也；乐也者，节也。”《礼记·乐记》：“乐者，通伦理者也。”“使亲疏、贵贱、长幼、男女之理，皆形见于乐，故曰

^① 详参拙文《斯文与中庸之道》，北京大学、哈佛燕京学社主办“人类文明中的秩序、公平公正与社会发展”国际学术研讨会论文，北京，2007年11月。

乐观其深也。”“乐也者，情之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。”这些论述将乐视为与礼性质相近的文化形式，也以彰显理为其目的。如果将理换成义，相关的论述更多，如《性自命出》“始者近情，终者近义。知情者能出之，知义者能入之”，“体其义而节文之，理其情而出入之”。从前面讲以情出、以义入，后面讲理其情而出入之看，这里的情与义并不是截然二分，情中当包含义，即前面讲的性中包含理。

如果说早期儒家的理想是成己、成物，礼则是帮助他们实现这个理想的文化形式。无论是成己，还是成物，实际上都是实现天所赋予己与物的性或理。而礼则是以性或理为基础创立的，其功能是为落实到具体人、物中的性、理的抒发与实现提供一种范式。

在儒家的视野中，礼绝不是一成不变的，它需要个体生命不断去充实去开拓，所谓“人能弘道”。正是由于这个认识，才有了从子思学派向孟子的发展，才有了后来从理学向心学的过渡。然礼作为一种规范，又需要有相对的稳定性，不可能做到“苟日新，日日新，又日新”，过度劳心则必致身体力行之不足，先秦之出现荀子，清初之重礼学，则又为学术发展之必然矣。

下 篇

早期易学史新探——

以出土文献为基础

引 言

考古发现之于早期中国研究的重要意义在海内外已取得共识。李学勤先生在此基础上提出了“重新估价中国古代文明”、“走出疑古时代”、“重写学术史”^①等重要学术主张。这本小书属于李先生的第三项主张的范畴，具体内容是利用考古发现的早期易学史资料，重新梳理早期易学发展变化的历史。

在我们的印象中，自《周易》诞生之日起，这三千多年的时间里，它似乎一直是易学史的中心。对易学的讨论，几乎都是建立在对《周易》的认识的基础上。翻阅《四库全书总目提要》，其对易学著作的解释，都是站在《周易》言人事的主流立场上来评判千年以来的易学著作。在易学发展的漫长历史中果真只有《周易》这一个流派吗？回答当然是否定的。众所周知，上古有三易，《连山》《归

^① “重写学术史”不光是李先生的主张，还是很多其他有识学者的主张，比如，杜维明先生在郭店楚简发表之初，就意识到整个中国思想史、哲学史有重写的必要。不过，笔者认为，重写整个学术史，必须建立在对出土材料的深入研究的基础上。我有一个感觉，尽管现在有了很多的很重要的新材料，但学界的研究似乎还没有充分彰显出这些材料的价值，过度地追求新材料，往往会导致研究无法深入。这也不是我一个人的感觉，据我所知，刘信芳先生曾发表过类似的看法。但这些年，又不断有新的中国学术史面世，我个人以为，重写学术史的步伐还是迈得慢一些为好。

藏》《周易》。然《连山》《归藏》久佚，后人大多从《周易》出发，去认识两书。虽知有三易，然认识上仍是一易。

《汉书·艺文志》中，易类书籍被分为两处，一处是《六艺略》的易类，一处是《数术略》的蓍龟类，后人往往把前者理解为经书，后者理解为术数书。在《六艺略》易类中，收入了一些讲灾异的书，如《杂灾异》三十五篇、《灾异孟氏京房》六十六篇，另外还有《古五子》十八篇、班氏自注“说易阴阳”。这些书，从现在可以见到的内容，如《汉书·五行志》中所引的讲灾异的《京房易传》，可以判断其性质与术数书是接近的，但它们并没有被归入《数术略》，倒是讲占筮的《蓍书》二十八卷、《周易》三十八卷、《周易明堂》二十六卷、《周易随曲射匿》五十卷、《大筮衍易》二十八卷、《於陵钦易吉凶》二十三卷、《任良易旗》七十一卷、《易卦八具》这样一些易书，被列入《数术略》。性质接近术数书而没有被列入《数术略》，《汉志》中并非没有，如《诸子略》兵家中有一类兵阴阳，一般认为与术数书性质接近，却被收入《诸子略》。但兵阴阳被收入《诸子略》，与灾异类易书被收入《六艺略》的情况，不完全一样，兵阴阳是作为兵家的一个类别整体收入《诸子略》的，而灾异类的易书不是这样。这作为一个特殊现象，是值得我们注意的。

从阜阳汉简《周易》看，作为占筮书的《周易》也附有《周易》经文，这意味着有没有经文不是易类术数书分属于两处的标准，事实上，从现在能见到的材料看，灾异类易书几乎不录经文。这里就出现一个奇怪的现象，没有的经文的灾异书被列入《六艺略》，而可能有经文的占筮书《周易》却被归入《数术略》，比较合理的解释是，灾异类易书被归入《六艺略》与其书的性质无关，而与别的因素有关。这里，别的因素当然有很多可能，笔者以为，这应该与这些易书在易学流派中所属的派别有关。

古有《连山》《归藏》，而《汉志》不见载，这引起了后人的很多猜测，致有怀疑传世文献中所保存的《连山》《归藏》遗文为伪书的论断。1993年，考古工作者于湖北发现了秦简《归藏》，此本虽不能说是完本，但为我们摆脱疑古的困惑，提供了实物依据。东汉的

桓谭也确实见过《连山》与《归藏》，《汉志》不载二书，应该有特别的考虑。笔者近年研讨上古巫术向数术的变迁过程，接触到《归藏》，将其与《周易》比较，遂悟《归藏》为巫易，《周易》为史易^①。这一认识得到了考古工作者于1973年在长沙马王堆汉墓所发现的帛书《易传》中孔子论易的内容的支持，孔子将易之用区分为三类，巫易、史易与德易，而《归藏》的内容正具有巫术的诸多特征。巫易占卜，无需著书，《连山》《归藏》也不能作为卜筮书，所以《数术略》蓍龟类中没有记载。《归藏》的性质，笔者以为是巫者宣扬巫统的文本，也不可能被列入以儒家学说为主导的《汉书·艺文志·六艺略》中。

随着上古巫术向数术的转变，巫易也出现了数术化的形态。汉代象数易学中的孟京易学，包括其灾异学说，笔者以为，就是巫易的数术化形态。从易学的流派讲，巫易与以《周易》为中心的史易以及在此基础上出现的儒家易学，属于不同的派别。从易本通神之具到易道阴阳这一易家内在发展的线索来看，从巫易到数术易的发展，才是早期易学发展的主流。从史易到儒家易学的发展，则是易学理性化、道德化的体现，是易学的旁支。孔子说，后世之疑丘者，其以易乎，这本身说明了早期易学与儒家所倡导的德义之学，在性质上是相悖的。明白了这一点，我们就能理解为什么灾异类易书能够被列入《六艺略》，从而也能够理解汉代象数易学的蓬勃发展，因为这本是早期易学发展的主流。

易之从巫术到数术发展为早期易学之主流的观念一旦确立，我们于古易的历史与源流便有了全新的认识，对于《周易》的许多问题也获得了若干新的探索路径，对于《连山》《归藏》，虽然没有完本可以参考，也可以提出一些比较可信的见解。古易的历史确有重新梳理一番的必要。此项工作不仅关乎古易历史本身，也会为我们重新认识后来易学的进一步发展提出很多新的思考。

^① 参见拙著《从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变》，山东人民出版社2008年。

二

本篇由八篇独立的论文组成，关注的中心如篇名所示是早期易学史，具体地说是四个方面的问题。由于材料的限制，无法直接以这些问题为题撰写论文，只能通过这些论文来表达笔者对这些问题的基本观点。下面就简单介绍这四个问题，一方面可以使读者更好地了解笔者的观点，另一方面，也希望有更多的同仁来关注、研究这些问题，因为这些问题实实在在地牵涉到重写易学史如何来操作的问题。

第一个问题是三易源流问题。考古发现的新材料，已不容许再怀疑三易的真实性，现在的问题是如何去理解三易。笔者的基本观点是，在早期易学史中，三易是独立传承与发展的，只是到了孔子，他才以《周易》为基础，融三易为一体，创造出了新的易学形态。传世本《周易》中的易传，所谓“十翼”，不是《周易》一派易学说，而包含了三种易学的内容。这个观点很多学者已经论及，但对于如何去判别易传属于不同流派的易学学说这项工作，目前做的人很少。本篇也没有能以此为专题进行讨论，只是在一些论文中有不同程度的涉及。事实上，三易的特征不明确，我们就很难区分易传中的易说属于哪一派易学。

第二个问题是关于河图、洛书的。河图、洛书，古书有明文记载，中古以后，讨论十分热烈。现在学界比较平实的观点是，河图、洛书一定存在，但不一定如宋人所讲是由数字构成。笔者的基本观点是，既然《系辞传》明确提出河图、洛书与易有关，而考古发现的早期易卦形式正是用数字来表示，宋人的观点就有成立的可能。从考古发现来看，在文字产生以前，有一个运用符号的阶段，后来用的数字，最早都是符号。就河图、洛书的内容看，其中包含了时空的信息，是不是可以认为，河图是文字发明以前运用数字符号标示时空的图式，洛书的出现晚于河图，但仍沿用了用数字标识时空的方法。这当然只是一个猜想，需要考古材料的证明。本篇中是赞

成宋人刘牧关于河图、洛书的理解，并将其与数字卦结合起来，来探讨早期易学的流变。

笔者关注的第三个问题是《周易》的发展。由于过去把对易学的理解全部加在《周易》上，实际上反而使我们对《周易》的真实状况疏于了解。我有一个观点，《周易》后来能引起那么多人的关注，以至成为易学发展的主流，应该感谢孔子。前面说过，易的主流一开始是讲神道，后来讲天地自然之道，我们看到的两汉象数学的蓬勃发展是早期易学的主流，只不过在目前保存下来的以儒家观念为主导的古籍中很难看出这条主线，而古代易家有时又不立文字，这条发展线索就更难理清楚。《周易》是讲人道，努力要将神秘的东西理性化。人类的知性发展到今天，笔者以为，我们也没有真正地沟通神秘与理性。所以，尽管《周易》为官易，但在春秋那样的乱世之秋，它并没有占据易占的主流地位。虽然从《左传》上看，当时人经常引用《周易》，但我们不要忘了左丘明与孔子有着相近的臧否人物的标准，《左传》的记载有着与儒家相近的取舍标准，它的记载并不能反映当时历史的全貌。根据笔者的判断，春秋时代是巫道盛行的时代，在易学上，也应该是巫易盛于史易，否则孔子不会发出“后世之疑丘者，其以易乎”的感叹。笔者相信，如果没有孔子的晚而好易，没有他对《周易》卦爻辞沟通神秘与理性的苦心孤诣的阐发，以及后来的儒家对易会天道与人道精神的弘扬，《周易》恐怕很难在汉初被立为官学，更不会有后来两千年的发展。从这个意义上说，《周易》虽为易学旁支，但由于孔圣人的传承，反而获得了更强的生命力。

笔者关注的最后一个问题是两汉象数易学的兴起。本篇的第八篇论文就是讨论这个问题。笔者的基本观点，是将两汉象数易学放在易学由巫术向数术发展的主流上。由巫术向数术发展是中国古代神秘文化发展的主流趋势，易学只是其中的一支。笔者以为，两汉象数易学按学术特点可以分为三种：一种是阴阳学派，如卦气之学；一种是象学派，如《焦氏易林》；一种是爻位学派，如京氏的八宫说、荀氏的阴阳升降说、虞氏的卦变说等。这三派分别对应于《连

山》《归藏》与《周易》。从这三派，大致可以看出三易在经历了数术化后的表现。但此时的三易之学已不再泾渭分明了，同一个易学家，可以兼不同流派的易学，这已是在三易融合之后了。

以上四个问题，除河图、洛书的问题相对独立外，其他三个问题实际上是联系在一起的，都与三易问题有关。三易中有巫史之分别，河图对应于巫易，洛书对应于史易，那么河、洛又不是完全可以独立出来。从这个意义上讲，将这八篇论文汇为一册，是能够接受的。

这些问题都是早期易学发展史上比较重要的问题，本篇对它们有不同程度的研究，笔者可以坦言，每一个问题都没有能够完全解决，有些讨论还很粗浅。但如果读者读完该篇，觉得这些问题确实是问题，笔者也就达到目的了。

第一章 《系辞传》“易有太极” 章与数字卦

——卦为圆体理论

数字卦的发现为认识早期易学史提供了很多新鲜的资料。比如长安西仁村陶拍的发现，证明今本《周易》六十四卦“非覆即变”的安排，西周时期已经产生^①。又比如，目前发现的数字卦，别卦多于经卦，并且时间上要早于经卦^②，这为反思六十四卦由八卦相重而生的重卦说，提供了切入点。同时，数字卦的发现，也给我们提出了一些新的课题，如数字卦中有由四个数字组成的卦体，数量虽有限，但却无法回避。张政烺先生用后世的互体理论来解释^③，这当然是合乎易学原理解释，但那么早的时代，是否已出现了互体理论，是值得存疑的。本章拟结合今本《系辞传》的“易有太极”章，对这种卦体提出一种解释。

本章还将对重卦说提出自己的看法，对今本《周易》六十四卦的安排给出解释，对《周易》爻辞的编排提出新的看法。讨论的问题虽不少，但所有的讨论都是建立在一种理论的基础上，即易卦本是由表示阴阳的数字或符号组成的圆体，希望得到专家的指正。

① 李学勤《新发现西周筮数的研究》，原载《周易研究》2003年第5期，又编为李著《周易溯源》第三章第七节，巴蜀书社2006年。

② 近年南方的考古发掘中发现有早期的类似易卦的符号，不是由数字构成，材料尚未公布，这里只能根据目前已有的北方的材料进行讨论。

③ 张政烺《易辨》，《中国哲学》第十四辑，人民出版社1988年。又《殷墟甲骨文中所见的一种筮卦》，《文史》第二十四辑，中华书局1985年。

第一节 卦为圆体

首先要交代的是,《系辞传》“蓍之德圆而神,卦之德方以知”,讲蓍圆卦方,似乎卦不会是圆体。然从古代占筮有筮人与卦者的分工看^①,这里的卦方应该是指卦人根据筮人所筮画出的卦的形体。本章讲的卦为圆体之卦,不是指已经画出的卦,而是指画卦之前的易,相当于蓍圆阶段。《系辞传》讲“神无方而易无体”,“易无体”,即指画卦之前的阶段。卦者所画之卦,由之而来,所以在表述中,这里仍然用“卦”。

易卦由阴阳组成的圆体理论,是从太极图而来的^②。众所周知,太极图俗称阴阳鱼图,由黑白二色的鱼形图案回互而成。根据笔者近年的研究,这种图案起源于巫者往来于天地间所乘的雌雄二龙,二龙一升一降,回互为圆形^③。在后世的记述中,有所谓乘卦治事的说法,这意味着卦体也是由阴阳组成的圆形。龙是往来于天地间沟通神人的工具,卦则是神示人以吉凶之象的载体,也可以理解为是神人之间沟通的工具,卦与太极图之间在精神内涵上应该可以相通。事实上,从宋代开始就有人悟出了这个道理,如张行成的太极观就是具体的六爻卦^④。无论是经卦还是别卦,大多数正是由阴阳爻组成,这正体现了太极图由阴阳组成的基本特点。《说卦传》的“观变于阴阳而立卦”正体现了这种精神。至于其形式,就单卦而论,只能看到上下升降,无法看出其为圆形。但如果承认乘卦与乘龙在性

① 见《仪礼·士冠礼》。

② 这里的太极图特指由阴阳两种符号回互而成的圆形图。

③ 参见拙著《从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变》第五章第五节，山东人民出版社2008年。另按：据张其成《易图探秘》（广西科学技术出版社2007年版，192页）所述，陈立夫《太极图的一些问题》已将太极图追溯到陕西永靖出土的6500年前（伏羲时代）双耳彩陶壶上之双龙图案（藏瑞典远东博物馆）。

④ 参见郭彧《易先天图——浑天象非张行成之图》，《周易研究》1995年第4期。

质上具有相似性，卦体也应该具有圆的特征。

卦体为圆，意味着六十四卦中由相同的阴阳比例关系构成的卦，同属于一种卦体。马王堆帛书易传《要》篇记载了孔子论损、益二卦的言语，其中有“至于损、益一卦”。这里的“一”字，学者或认为是“二”的误字，或认为不误，并给出解释。笔者认为，这个表述正好支持了卦为圆体的理论，损、益同为三阴三阳之卦，并且取卦的起讫之点相同，所不同的是前者的起点正好是后者的终点，而后者的起点则是前者的终点。从这个意义上讲，两卦确实可以说是一卦。依此类推，六十四卦中为互覆关系的两个卦大多可以说成是一个卦^①。

卦体为圆的理论还可以从月相的变化中得到很好的理解。在对易之名义的讨论中，有一种说法，日、月为易，日月代表阴阳^②。日月的运行导致了月亮的盈亏，而月面上明亮与黑暗的消长也可以理解为阴阳的消长。这个消长变化，可以直接与卦体为圆的理论联系起来。众所周知，魏伯阳有月体纳甲法，取月亮一次盈亏中的六个相位与六卦及干支相配。六个相位分别为新月、上弦、望、下弦、残月、朔。这六个相位正好两两相对，除朔、望时明亮与黑暗完全对立外，其他两组明亮与黑暗的比例相同，只不过在月面上的位置正好颠倒。这与卦体为圆的理论相吻合。一个卦体有六种表现形式，对应于月的六个相位；其中两两互覆，对应于六个相位的两两对应。所不同者，月的相位变化，其明亮与黑暗的比例也变化，而在六个卦中，卦体的阴阳构成始终不变。但易的卦体本身有变化，从一阴五阳到一阳五阴，以致全阴全阳，这又可以与月相的变化对应起来。

太极图固然起源于回互的双龙，但具体到对卦体变化的理解，古人是否从月相变化中获得某种启示是很值得注意的。乾卦彖传

① 也有例外，如随与蛊、井与困、贲与噬嗑、归妹与渐、旅与丰、涣与节，这六对互覆之卦不能说是一卦，它们属于不同的卦体。详见下文。

② 《说文》“易”字下引秘书之说；魏伯阳的《周易参同契》也是这个观点。

“大明终始，六位时成”，以往都将大明理解为太阳，这样解释主要是考虑它是解释乾卦的文字，文献中有将大明与月对举的例子，但太阳与六位的关联难以落实。笔者以为，如果将大明理解为月亮，六位之说就比较好理解。另外，《周易》卦爻辞中有“七日来复”的说法（笔者过去将其与月相的变化联系起来^①），这些都说明易与月之盈亏存在关联。

将卦体理解为圆形能更好地把握易卦中所体现的阴阳循环的意象，后人常将六十四卦作一些分类，如一阳五阴、一阴五阳之类，其目的是为了能够更好地把握易中所包含的阴阳变化的思想。要体会这种思想，将卦体理解为圆形是最好的。举一阳五阴六卦为例，照笔者的理解，六个卦可以用一个卦体来表示，所不同者，是阳爻所处的位置不同而已。以阳爻为起点，就是复卦，以其为二位，则为师卦，顺次为谦、豫、比、剥。在这个卦体中，阴阳的数量比没有变化，都是五比一，但其中也包含着阴阳的消长。可以说剥、比、豫、谦、师、复，六卦只是一阳五阴卦体的六种表现形式。这样去体会易所蕴涵的阴阳思想，在笔者看来，更好一些。

第二节 易有太极章与卦体分析法

按照这种理论，六十四卦中可以很清晰地分出五种卦体，每种卦体有六种表现形式：

一阳五阴：复、师、谦、豫、比、剥。

二阳四阴：临、升、小过、萃、观、颐。

三阳三阴：泰、恒、咸、否、益、损。

四阳二阴：大壮、大过、遁、无妄、中孚、大畜。

五阳一阴：夬、姤、同人、履、小畜、大有。

^① 详见拙文《晋侯苏钟与月相四分法》，《徐州师范大学学报》（哲社版）1999年第3期。

其所以只有这三十卦，因为其他卦理解为圆体后，如果仅以阴阳爻代表阴阳两种力量，其他卦或者只有一种，如乾、坤二卦，或者阴、阳杂乱不连续，另外三十二卦都是这种情况，这不符合太极图清晰简单的原则。

仅有三十卦能够体现易的阴阳思想，显然并不完美，如何去理解解剩余之卦，于是古人想出了太阴（二阴爻）、太阳（二阳爻）、少阴（上阴爻下阳爻）、少阳（上阳爻下阴爻），即所谓四象。按照上述理论，以四象为组卦元素，剩余之卦中又可以析出四种卦体，也各有六种表现形式：

一太阳二少阴：需、鼎、革、讼、家人、睽。

一太阴二少阳：蹇、晋、屯、蒙、明夷、解。

一少阳二少阴：井、旅、随、涣、贲、归妹。

一少阴二少阳：噬嗑、节、蛊、丰、困、渐。

由四象去理解卦体的构成，也可以得出两个纯卦，即既济与未济，既济纯由少阴组成，未济纯由少阳组成。

经过这两次筛选，六十四卦中还剩下六卦，即八纯卦中乾、坤之外的六卦：习坎、离、震、巽、艮、兑。这六卦，无论用前两种方法中的哪一种来分析，都不能使它们的构成符合太极图的原理，都属于杂卦。但这六个卦有一个共同特点，如果不考虑阴阳，只考虑二分的原则，可以将它们视为是由两个相同的三画卦组成。如果视三画卦为组卦元素，仿乾坤、既济未济之例，它们也都可以算是纯卦。再去看前面两对纯卦，乾坤也可以析为两个相同的三画卦，这样就得到八种三画卦的组卦元素。三画卦的想法一出现，前面符合太极图原理的五十四卦与另一对纯卦既济未济一起，都可以视为是由两个不同的三画卦组成。整个六十四卦都可以理解为有这八个三画卦构成。八个三画卦就成了所谓的八经卦。从上古一直到今天，这种想法一直处于统治地位。

视三画卦为六卦的构成元素有它的优越性。根据太极图原理，

八经卦也必须作阴阳划分，这样可以得到阴阳两类经卦，《说卦传》用乾坤六子来描述。所以，三画卦也可以用来分析六十四卦的阴阳构成。并且，用三画卦分析六画卦的阴阳组合已经不需要通过阴阳爻的多少来衡量其对比关系，在六画卦中只有两个三画卦，都是一比一的关系，所不同者，两个三画卦所代表的阴阳的量级是不同的。这种分析法，较之前两种分析法，更为简单与抽象。

除了在简单性上较前两种分析法优越外，它还更为合理。第一种分析法得纯卦二，合乎太极图原理的六画卦三十，其余三十二卦为杂卦。第二种分析法，也得纯卦二，合乎太极图原理的六画卦二十四，综合前两种方法，仍有六个杂卦。而用三画卦分析六十四卦，能够分析出来的符合太极图原理的六画卦有三十二个，另有二十四个由同类经卦组成的六画卦，虽不尽合太极图原理，但也可以作出分析。最重要的是，用这种分析法不会产生杂卦的概念。纯卦虽然多了一些，但它内在逻辑一致，六十四卦成了一个完整的体系。

从发生时间的先后上看，将六画卦视为由三画卦组成，似乎是根据一分为二的原则来处理的，应该是最早的。但从易道阴阳的本质看，从对阴、阳的认识由简单到复杂的发展过程看，它又应该是最晚的^①。《系辞传》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，这句话通常被理解为是讲八卦的生成。结合其他类似文献，如《太一生水》，这些表述中的生成关系并不完全反映它们之间的关系^②，而只是为了表述的整齐。这里的两仪、四象、八卦也没有前后相生的关系，笔者认为，这个序列体现古人对六十四卦的认识不断发展的过程，他们都是分析六画卦的工具。从体现阴阳观念的细腻程度讲，从两仪到四象到八卦是越来越细腻复杂。这个过程正反映了前文讨论的分析六画卦之阴阳构成的三个阶段，第一阶段可以称

① 这里讲的对阴阳的认识的发展过程，仅限于对爻画刚柔性质的认识，而不是具有哲学意义的阴阳思想。

② 参见拙文《〈太一生水〉发微》，载庞朴等《古墓新知》，台湾古籍出版有限公司 2002 年。

为两仪分析法，第二阶段在两仪分析法的基础上新创四象分析法，第三阶段可以称为八卦分析法。

第三节 重卦说、四面卦与今本卦序新论

有了上述讨论的基础，现在可以回答本章一开始提出的问题。

关于重卦说。如果上述讨论可靠，三画卦是在前两种分析法都无法圆满解释六十四卦阴阳构成的情况下提出来的，而三画卦也正好是从前两种分析法都不能分析的六个杂卦中分出来的。这中间不包括乾坤，因为乾坤实际上都是由一种爻象组成的纯卦。基于这个判断，笔者认为，六十四卦与八经卦应是同时产生的，在经过两种分析法分析之后，六画卦中只剩下震巽艮兑坎离六种卦的组合情况，这样便得到了六十四卦。为了使六十四卦成为一个整体，古人又提出了三画卦的概念。全部三阶段的分析过程应该是一蹴而就的，至于这种分析的发生时间，按照伏羲作八卦的说法，那个时代可能已经有了六十四卦，作八卦，用今天的话语表述，应该是分析出八卦。所谓重卦说是难以成立的。

由此来看，由四个数字组成的卦体，笔者认为它是由四象中的两个组成的。既然六画卦可以分析为两个三画卦，当然也可以用两个两画卦组成一种新形式的卦体。从目前的材料看，这种新的尝试并没有推广开来。

今本《周易》六十四卦的安排，笔者认为是参考了太极图原理形成的。前人指出，《周易》六十四卦两两而偶，两卦的关系“非覆即变”，以覆为主，覆卦同一，则取变卦。这种关系，笔者以为是建立在易卦为圆体的认识上，将前文所列诸卦体画为圆形，《周易》的两两而偶的互覆之卦，可以理解为在圆形卦体上按左旋、右旋各取一卦，左旋之卦的初爻为右旋之卦的上爻，右旋之卦的初爻则为左旋之卦的上爻。如果将此二卦置于此圆形卦体内，其意象与太极图的意象是一致的。这中间也有例外，即前文所列的最后两种卦体，即一少阳二少阴与一少阴二少阳，这两种卦体中的互覆之卦都不在

本卦体内，而是两种卦体间互覆。比如虽是一少阳二少阴，其覆卦盥则为一少阴二少阳。至于变卦，则是根据阴阳对立的原则提出的，两变卦也可以构成一太极图式。

今本《周易》六十四卦的安排还有一点值得注意，即其开头两卦与结尾两卦都是所谓纯卦，乾坤可以说是纯阳与纯阴之卦，既济未济可以说是纯少阴与纯少阳之卦。后人多从阴阳转化的思想去理解以未济作为末尾之卦的意义，这是否是编《周易》的人的初衷今已不得而知。从六十四卦的整体安排看，这种意思不是很明显，这种理解值得怀疑。将其理解为两个纯卦比较容易接受。按照前面的理论，由乾、坤二纯卦产生了三十个卦，由既济、未济二纯卦产生了二十四个卦，六十四卦的主体是由此两组纯卦产生的，编《周易》的人将此二组卦一列于书首，一列于卷末，是很自然的选择。

这样讲，并不意味着编《周易》之时，八经卦还没有被分析出来作为六十四卦的构成元素，事实上，八经卦出现的时代很早，李学勤先生根据考古发现的实物，推断八经卦的出现可以早到伏羲时代^①。但编《周易》的人显然并没有以此分析法为基础来考虑六十四卦的安排，否则，我们可能会看到类似帛书《周易》式的卦序；或者仍用两两而偶的方式，则应该是内外卦互置的两卦为一组，这些方式都没有用，只能说明八卦分析法在当时或者还没有很大影响，或者是编《周易》的人有意抵制。

笔者以为，编《周易》的人有意抵制以八卦分析法为基础来排六十四卦卦序的可能性更大。以八卦分析法为基础对六十四卦排序，必须考虑八卦本身的次序。在当时有两种八卦方位可以参考，即宋人所谓的先天、后天八卦方位，先天属于巫易，后天属于史易。《周易》是史易，如果它要以八卦分析法为基础对六十卦进行排序，它应该用后天八卦方位。按后天八卦方位排序，首卦应该是震卦，而

① 这是李先生在看了平粮台古城遗址采集的1件半圆形黑衣陶纺轮上框线中的阴刻符号后表达的意见，他认为那个符号是离卦（三画），见《河南平粮台龙山文化城址发现刻符陶纺轮》，《文物》2007年第3期。

不会是乾卦，这与易道阴阳的精神显然不相符。但作为史易，它也不会用巫易的先天八卦方位来排六十四卦，于是出现了传世本《周易》的卦序。帛书《周易》的卦序按先天八卦方位排序应是巫史合流之后的事情。

宋人作伏羲大圆图，按阴阳变化之理将六十四卦编为一个大圆图，这种排序法也可以理解为是遵循了太极图的原理做出来的，同时它又照顾到了八卦分析法。其内卦的次序是，乾、兑、离、震、坤、艮、坎、巽（左旋），外卦的次序是，乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤。这个图当然比较完美，但它是在《周易》出现两千年多年后才有的。

第四节 卦为圆体与系辞规则

推断《周易》没有按照八卦分析法排列六十四卦，对于认识其系辞原则也有参考价值。笔者以为，所谓“观象系辞”，所观之象是指卦的本始之象，具体地说是指爻性（刚柔）与爻位（内外上下），而非后世人所理解的以八卦为基础的卦象。如果《周易》卦序确如笔者所论，不是以八卦分析法为基础，《周易》的卦爻辞也不会完全以八卦分析法为基础。事实上，从卦爻辞的具体内容看，它也是依据爻性爻位来定的，最明显的例子就是上经之首的乾卦与下经之首的咸卦，两卦都是遵循了从下到上的爻位次序来安排爻辞的，只不过一是自然空间的从下到上，一是人身体的从下到上，这种安排显然不是以三画卦为基础的。以为《周易》卦爻辞是参照八卦卦象撰写的说法，缺乏基础。

《周易》卦爻辞的系辞原则，目前来讲，还不能完全揭示出来，但跟《周易》的“非覆即变”的排列卦序的原则，以及确立此原则的基础即卦体为圆理论一定有关系。可以举一些例子来说明，这既可以帮助认识《周易》系辞的原则，也可以验证前面讨论的卦体为圆的理论。

前人很早就注意到系辞中的这种现象，如虞翻注就讲到，“《姤》

三即《夬》四也，故爻辞相同”^①。这显然是从互覆的角度立论的。另外，像《损》之六五与《益》之六二，《既济》之九三与《未济》之九四，从互覆的角度讲都是同一爻，所以爻辞中有相同的信息。这里再补充几个例子。

例一，既济与未济。

这两卦按笔者的理解是两个纯卦，两卦可以构成太极图回互的样式。看它们的爻辞：

既济初九，曳其轮，濡其尾。无咎。

上六，濡其首，厉。

未济初九，濡其尾，吝。

上九有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚，失是。

比较这两卦的上初二爻爻辞，首尾颠倒的痕迹十分明显。

例二，蹇卦与解卦。

这两卦互为反覆，爻辞中都出现朋来。

蹇卦九五，大蹇，朋来。

解卦九四，解而拇，朋至，斯孚。

但这里用反覆不能解释。根据卦体为圆的理论，一种卦体有六种形式，不同形式的卦，起讫点不同，一般情况下，其中包含三组起讫点相同但正相反的反覆卦。这里，两卦同属于一太阴二少阳卦体，如果不考虑它们的互覆关系，而将它们视为同一卦体中六位升降的两个阶段，则蹇之九五即相当于解之九四。这样看，两爻辞中都出现朋来，就不奇怪了。

例三，恒卦与益卦。

这两卦同属于三阴三阳的卦体，它们的爻辞也能找到一致的例证。

恒九三，不恒其德，或承之羞。贞吝。

益上九，莫益之，或击之。立心勿恒，凶。

前人已指出，不恒其德与立心勿恒，立意相同。根据卦体为圆理论，

^① 见《周易集解》。

将它们视为同一卦体中六位升降的两个阶段，恒九三即相当于益之上九。

鉴于六十四卦各卦爻辞的内容相对独立，所以这样的例子并不容易找到。另外，又有一些爻辞相同或相近的两卦，并不存在互覆关系或属于同一卦体，这些可以作为上述理论的反面例子来看待。当然，这些反面例子的存在，并不能作为上述理论不成立的证据，因为，我们现在还不能完全揭示《周易》的系辞规则。企图用一种理论来解释，恐怕是做不到的，宋人讲《周易》是随时立义，是有道理的。如果有多种系辞规则，究竟有哪些，现在也不清楚。我们能做的工作，只能根据现有的材料进行分析，不断地接近真相。从这个意义上说，用卦为圆体的理论去解释系辞的规则，不失为接近真相的一条途径。

当然，即便是遵循这一条途径，也还有很多工作要做，上面揭示的那些符合这种理论的例子，其实只是表面现象，更重要的工作是要分析每个卦体内六种形式中每卦六条爻辞的立意，看它们是不是属于同一种模式，这项工作，不是一篇论文所能容纳的。这里只是提出问题，详细的论证俟诸异日，这中间涉及对爻辞内容的理解，非一朝一夕所能完成。

综上所述，六画卦是易卦的原始形式，在古人的心目中，它应该符合太极图的原理，由阴阳组成，具有圆的特征。六十四卦与八卦，是古人运用阴阳分析法分析六画卦后同时产生的^①。阴阳分析法经历了三个阶段，即《系辞传》“易有太极”章所讲的两仪、四象、八卦。数字卦中由四个数字构成的卦体，应是四象中的两个组成的。传世本《周易》“非覆即变”的卦序安排，是建立在太极图原理以及卦为圆体的理论基础之上的。卦为圆体的理论对于认识《周易》爻辞的编排规则，也有积极意义。

^① 笔者在《从巫术到数术》中，推测“巫咸作筮”可能与六十四卦的出现有关，现在看来这个推测不好。

第二章 《周易》用九用六与 数字卦用“十”含义试解

自张政烺先生识破“奇字”之为数字卦的奥秘，我们拥有的数字卦的材料已有了相当的数量，对于其用数的规律也已有了一定程度的了解。比如，通过比较，我们知道数字卦中“一”和“六”用得特别频繁，“二”“三”“四”则还没有出现过。张先生推测，其原因在于“二”“三”“四”的书写都是由“一”组成，相互之间易致混淆，所以遇“三”则写为“一”，遇“二”“四”则写作“六”^①。这是一种解释。不论这种解释对否，就这种个别数字出现频繁的现象而论，它透露给我们一个信息，即数字卦中的用数不尽为揲蓍所得的数字。

对于“一”“六”出现特别多的现象，笔者的想法比张先生的解释更为冒进，认为它们代表了两种观念，用“六”代表着尚艮，用“一”代表着尚坤。数字卦中还出现用“十”的情况，笔者认为，它也有特殊意义，本章拟讨论此意义之所在。

《周易》乾坤两卦下分别有“用九见群龙无首吉”与“用六利用贞”两条爻辞，过去的解易人多谓乾六爻皆阳，故有用九，坤六爻皆阴，故有用六。数字卦的发现与研究，使我们对此问题有了重新思考的余地与可能。用六应是对以前观念的继承，用九，笔者认为代表尚乾的观念。立论有些新颖，能否成立，请专家批评。

^① 张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》，原载《考古学报》1980年第4期，收入黄寿祺、张善文编《周易论文集》（第一辑）。

第一节 尚乾与用九

尽管根据《系辞传》大衍之数章，揲蓍只能得出六七八九四个数，但要将通行的卦画形式转换为数字卦形式，在一般人的头脑中还是有一层障碍，然事实却是易卦的原始形式就是用数字来表示的。

从现有材料看，数字卦所用数字包括一到十中除二、三、四外的全部数字，并且这些数字出现的频率不一，有些数字明显常见于其他数字，最突出的是一和六。反观《周易》之爻题，非九则六，可以推想，原始的数字卦只用九与六来表示^①。由揲蓍所得的四个数，遇七则变为九，遇八则变为六，此当为用九用六之本义。

从日前发现的材料看，单用九、六两个数字的数字卦一件也没有发现过，这有两种可能：一种是现有的数字卦材料没有一个是《周易》的卦体；另一种可能则是用九与用六虽然在实践中没有贯彻，但其中体现了编撰《周易》之人的某种观念^②。

① 学者或认为《周易》卦体用七、八，爻题用九、六。其依据是目前发现的战国竹简上的数字卦（韩自强《阜阳汉简〈周易〉研究》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第十八辑）。关于战国简上的卦符，李学勤先生有一个意见，他认为那些卦符已不是数字卦，所谓的五、六、七、八等数字都与当时一般的写法不同，实际上都是由两斜笔组成，是我们习见的阴爻卦画的改作（李学勤《周易溯源》第四章，巴蜀书社2006年）。笔者承认当时已经有了用两种符号表现的卦体，但不认为由两斜笔组成的阴爻是今天习见的平直断开的阴爻卦画的改作，因为当时的阴爻卦画就是那样的，有文献为证。帛书《易之义》载：“子曰：易之义唯阴与阳，六画而成章。曲句焉柔，正直焉刚。”详参本篇《孔子论易与三易融合》。

② 《系辞传》“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百六十当期之日”，这里是讲八纯卦阴阳爻之策数。八纯卦合计四十八爻，阴、阳爻各为二十四，据所云策数，知阴阳爻策数之和为十五。可以认为，《系辞传》的叙述是建立在阳爻用九、阴爻用六的基础上的。当然，《系辞传》的这个说法，可以理解为出现爻题之后才有的，并不一定是依据数字卦的实际形式讲的。

笔者倾向于后一种认识^①，因为从数字卦的实例看，偶数用六的倾向是很明显的，而奇数中虽看不出用九的迹象，但却有用一与用七的倾向。《乾凿度》讲“易变而为一，一变而为七，七变而为九，九复变而为一”，如果把用九排在用一与用七后面，那么《乾凿度》之文似乎正是讲的奇数中所常用的数字的变化。据李学勤先生的考察，数字卦中经常用一与经常用七似有明显的分别，他把它们分别称为揲蓍法乙与揲蓍法甲，在年代上，揲蓍法甲要稍晚于揲蓍法乙^②。这与《乾凿度》讲的“一变而为七”也是对应的。《周易》用九虽然不能在考古发现的实物中得到证明，但从其经文看，其要将揲蓍所得之奇偶数固定为九和六的意图是很明显的。所以笔者认为用九与用六体现了编《周易》之人的某种观念。《文言传》讲“用九乃见天则”，这也说明，用九是与某种观念联系在一起的。

现在就尝试着去探寻这种观念。

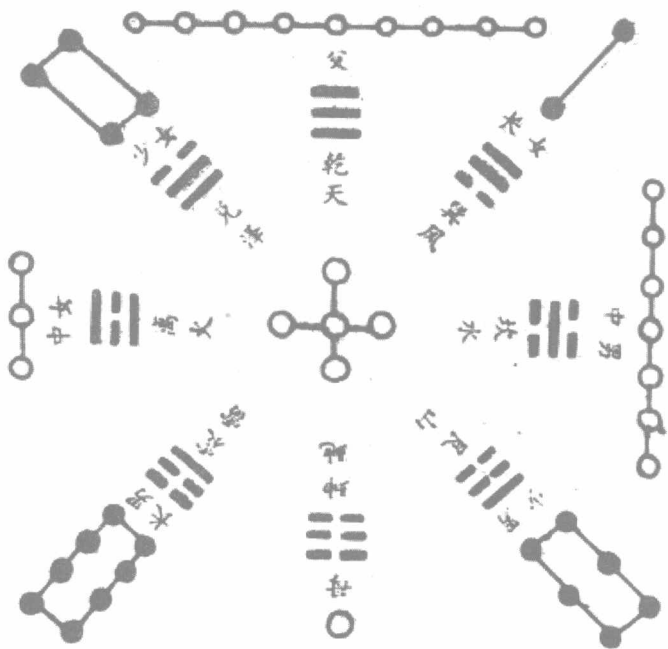
笔者以为，《周易》中所包含的新的观念、新的方法，都应该从其与其前的商易的比较中寻找解释。商易即《归藏》，又称《坤乾》，其以坤卦为首卦，《周易》则以乾卦为首卦，其间变化的意义笔者已有讨论^③。用九的规定，笔者认为，与其尚乾是联系在一起的。马王堆帛书易传《易之义》有一段文字可以证明用九是尚乾观念的反映。“乾也者，八卦之长也。九也者，六爻之大也。为九之状，浮首兆页下，蛇身倮曲，其为龙类也。夫龙，下居而上达者□□□□□□□□□□而成章。在下为潜，在上为亢”。这里把九与龙联系在一起，而龙又与乾卦联系在一起。用九应该是尚乾观念的反映。

从先天八卦配河图来看，九为乾卦数。为说明此点，有必要先看一张图。

① 在《孔子论易与三易融合》中，笔者提到目前发现的数字卦材料可能都不在三易之列，并有很粗略的分析。这与用数本身可能反映了某种观念的认识并不矛盾。

② 李学勤：《周易溯源》224—242页，巴蜀书社2006年。

③ 见拙著《从巫术到数术》第二章，山东人民出版社2008年。



此图采自江永《河洛精蕴》^①，江氏名其为“圣人则《洛书》列卦图”。其以九宫数为洛书，系接受朱熹的讲法，笔者认为不妥。九宫数为圆形排列，古文献中皆言龙负图，龟背书，龙与龟分别象征着圆与方，因此九宫数应该是河图，而所谓五行生成数则是洛书。对此，笔者已有讨论^②，此略。

就此图而论，其由两部分组成，一是九宫数，即河图，一是所谓先天八卦。河图、洛书与易的关联，《系辞传》已有明言，“河出图，洛出书，圣人则之”。圣人如何则之，今天已难知其详，但从易卦的早期形式为数字卦看，以河图、洛书为数字的排列是有道理的。

以河图配先天八卦，笔者认为合理的^③。按照笔者的观点，易

① 江慎修：《河洛精蕴》，学苑出版社 1989 年，10 页。

② 参见拙著第二章、第五章。

③ 这种配法朱熹在《启蒙附论》中已提出，当然他是称为洛书的。

最早是作为一种巫术出现的，它给人的意象是圆，方的意象所代表的是对巫术之易的改造^①，所以圆形的九宫河图的出现，在时间上要早于方形的洛书。而后天八卦通过九宫数的转换可以与乾坤六子的论述很好地结合，从乾父到艮少男为从九降为六，从坤母到兑少女为从一升为四，这又正好符合所谓“易，逆数也”（《说卦传》）的观念。所以，笔者认为，先天八卦的排列形式从时代上看，早于后天八卦，而其中八卦与数的匹配是原始的卦数。

现在我们看数字卦中不同数字出现的频率，奇数中较早的用一明显地多于其他数，“一”是坤卦数，大量地用一，可以理解为尚坤，这符合商易的特点。《周易》提出用九，“九”是乾卦数，反映了其尚乾的观念。至于较多地用七，“七”为坎卦数，从阴阳转化的角度看，坎卦正居于从坤到乾转化过程的中间，所以用七，可以视为从尚坤到尚乾的中介。

从发现的西周的数字卦看，奇数用一仍是明显的现象，这似乎与《周易》用九尚乾的观念相矛盾，前面已提到，数字卦材料可能与《周易》没有关系；即便有关系，也可以用《乾凿度》的九变而为一来解释。从乾到坤，其间要经过离，但离的卦数是三，三在数字卦中与二、四一样，不便使用，所以，九直接变为一。另外，西周的占卜，龟占重于易占，所谓筮短龟长，《周易》在社会上的推广程度是否已代替商易成为易占的主流，都是需要考虑的。总之，以用九体现尚乾的观念应该可以成立。

第二节 用六与尚艮

现在来看用六。

前面已经指出，数字卦中偶数的运用，六的出现频率一直是最高的。这说明什么问题呢？据上图，六是艮卦的卦数，偶数用六与尚艮的观念应该有关系。众所周知，后代人通常认为《连山》的首

^① 数字卦中出现“十”，说明其时洛书已经存在，详见下文。

卦为艮卦，用六或是从《连山》易的时代传下来的^①。

从用六的一贯性看，大致可以推断，《归藏》的时代尚坤，同时尚艮，《周易》尚乾，同时也尚艮。也就是说，易的发展，并不是以新的完全取代旧的，而是保持了对旧学的继承^②。从这个角度去理解《周易》用九、而西周数字卦奇数仍多用一的现象，也是可以的。今天读易传，习见乾元、坤元，这本身说明《周易》虽尚乾，但并不排斥尚坤，只不过其重要性要略低于乾，这是理解周易与商易之别时所应注意的。更值得注意的是，由于易本身只能容纳二元，偶数用六，便自然与坤卦联系在一起，这使早期易学尚艮的观念晦暗不彰。

从现有的材料看，艮卦在八卦中占有特殊的位置。在《说卦传》“帝出乎震”章中，艮位于东北，“万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮”。次章则有“终万物始万物者莫盛乎艮”。艮之所以与万物终始联系在一起，在于艮与岁时的关联。帛书易传《易之义》“岁之义，始于东北，成于西南”，艮正居于东北之位，也就是说，岁时是由艮开始，又至艮完成一个循环。万物的生长都与岁时联系在一起，古人常将春夏秋冬与万物的生长收藏相匹配，正反映了这种观念。

艮卦彖传讲“艮，止也，时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”，这里讲止，并不单指静止、停止，而是包括动、静两方面意思，这符合古汉语词义的一般特点。决定动静的根本因素在于时，“时止则止，时行则行”。这与前面讲的艮与岁时联系在一起的观念是一致的。由此出发可以发现，尚艮的观念在古代的社会生活中实保持着很大的影响，大家熟知的古代的月令文献其核心思想就是顺时而动，逆时则必受其殃。

《礼记·礼运》在提到《坤乾》之前，还提到了《夏时》，孔子说：“我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《夏时》焉。”这个《夏时》，一般认为可能是指《夏小正》。《夏小正》的性质与《月令》相

① 从仅有的几条《连山》遗文看，《连山》是用七、八，这里艮卦数是六，这中间有矛盾，如何解释，还需要更多的材料来说明。

② 参见本篇《孔子论易与三易融合》中论三易损益的一节。

似，与易无涉，而这里的《夏时》与《坤乾》并列，所以也有人认为它可能是夏代的易书。从前文的讨论看，尚艮的观念与重时是联系在一起的，《连山》首艮，这里的《夏时》很可能就是指的《连山》。

《彖传》中，有不少卦都提到其时义大矣或时用大矣，如：

豫之时义大矣哉。

随时之义大矣哉。

颐之时大矣哉。

大过之时大矣哉。

险（坎）之时大矣哉。

遁之时义大矣哉。

睽之时用大矣哉。

蹇之时用大矣哉。

解之时大矣哉。

姤之时义大矣哉。

革之时大矣哉。

旅之时义大矣哉。

这些都是明确提到卦之时义或时用的，还有一些传文中提到与时偕行，涉及到时的内容的（有八个卦），不备举。这些解释一方面说明作传之人本身重视时，另一种可能则是易学源流中本有一支十分关注易与时的关系。根据前面关于尚艮观念的讨论，后一种可能性更大。这支重时的易学流派，应该是从《连山》易而来^①。

如果此论不谬，我们就可以确定西汉象数易学中很突出的一派孟京易学的来历。众所周知，该派易学讲卦气，讲六日七分，讲纳甲，所有这些内容，其实质都是将易卦与时相挂钩，将易与岁时联系起来。以前人多认为这是汉代易学的新发展，现在看来，其具体的内容固然可以说是新的，但从学术理念或学派归属上讲，这并不是新的学术形态，具体地说，它应该是从《连山》易学这一支

^① 参见本篇《〈连山〉试解》。

发展而来^①。

《易传》讲，易有天道、有地道、有人道，前人有言，可以用三易与此三道匹配，《连山》重在天道，《归藏》重在地道，《周易》重在人道。《周易》重人道，固不待言，就其前二易而论，《归藏》首坤，坤之与地道的关联，在《易传》的解释中，完全可以成立；《连山》首艮，艮与岁时联系紧密，则《连山》重天道，亦可成立。

第三节 洛书与用十

现在讨论数字卦用“十”的含义。

用“十”是曹定云先生发现的^②，与用“一”用“六”的情况相反，用“十”极为罕见，目前只发现两例，时间在商末周初。如果用揲蓍法来说明用“十”，这种罕见的情况不合常理。而就目前的两例看，“十”都是出现在八经卦中，这也值得注意。所以笔者倾向于将其与先、后天的八卦方位联系起来，认为它的出现代表着后天八卦方位的出现。

笔者曾经将先天、后天，与方、圆，与河图、洛书，与巫易、史易等相挂钩^③，可以得出这样的对应关系，

先天——河图——圆——巫易

后天——洛书——方——史易

如果这种对应可靠，用“十”便很容易判断是属于后天八卦，因为河图之数迄于“九”，“十”只出现在洛书中。笔者对史易出现时间的判断，也恰好是商末周初。这与用“十”的两例八经卦是吻合的。

这个判断可以从《礼记·月令》《墨子·迎敌祠》《管子·幼官》等文献所载的方位数得到佐证。这些文献中的东西南北中五方对应

① 参见本篇《〈易传〉与孟京易学》。

② 曹定云《新发现的殷周“易卦”及其意义》，《考古与文物》1994年第1期。

③ 拙著《从巫术到数术》第五章第五节。

之数，分别为八、七、九、六、五，前人已经指出，这种配对合乎洛书的布局。洛书的布局是一、六在北，二、七在南，三、八在东，四、九在西，五、十在中。笔者在一篇讨论上古明堂制度的文章中，将《月令》所载的五方明堂与民政相对应，配属于地，而将九室明堂与神事相配，对应于天^①。天有九野，地有五方，天圆地方，从河图、洛书之数的排列形式看，也遵循了这个原则，后人之所以不能辨别，其因在于将九宫数也排成方形，以致图、书混淆。如此来看《月令》的方位数可以推断，其时已经存在了洛书式的方位数排列方式^②。

根据笔者对巫易、史易性质的判断，巫易是讲神事，而史易则讲人事，这种性质的对立与上古宗教中天、地的对立也正相应。这样，我们可以将洛书式的数字排列出现的时间追溯到商末周初。数字卦之用“十”，正好反映了这个事实。

如果上述判断可靠，对于理解早期易学史就会产生积极的影响。这里讨论两点。

第一，《易传》讲易有天道、有地道，易具天道比较容易理解，易与时的结合即为这方面的体现，易具地道，虽可从《易传》的解释得到支持，但其具体内涵，笔者思之良久，难得善解^③。如果我们

① 参见拙文《明堂考论：以上古宗教、宇宙论的发展为背景》，待刊。

② 《京房易传》有三配东，四配西的记载，与《月令》等文献结合，就是洛书式的数字排列图式。

③ 帛书《易传》《要》篇说易“有地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚”，这里说五材不足以概括易之地道的内涵，所以用柔刚来描述。这个表述本身也很难理解，大概是讲五材不能穷尽地材之性行，所以用抽象的柔刚来概括。这样来看地道，应该是超越于具体的地材之性行的抽象之道，它可以通过具体之物的性行来认识，但这些具体之物不能穷尽此道，所以易用柔刚之爻来描述它。这是一种哲学的见解，在哲学的突破之前，地道的内涵是什么？从易断吉凶的事实出发，地道应该是指地的方位。方位与人们的出行紧密联系在一起，秦简《日书》有不同时间不同方位的吉凶规定，易要具有判断人们出行的吉凶的功能，其卦必须与方位结合，易具地道大概是从这里发展来的。

接受后天八卦的排列是遵循了五方原则的意见，易具地道就比较容易理解。所谓地道，笔者理解应该是指易中包含了大地方位的信息。《周易》坤卦卦辞有“西南得朋，东北丧朋”，《说卦传》所述后天八卦的排列中，坤正居于西南之位。这说明，在撰写卦辞之时，已经有了后天八卦方位。这应该就是易之地道的内涵吧。

在古代数术中，方位与人出行的吉凶密切相关，同一时间往不同的方位去，吉凶的规定也不一样。数术是从巫术发展而来的，虽然我们不知道在巫术中方位的意义是如何体现的，但易占一定有判断出行不同方位的吉凶的功能，这也许是后天八卦的意义所在。

汉代易学中有所谓分野之说。《晋书·天文志》称引费直的《周易分野》，内容则是十二次起讫度数，这个内容显然是服务于易占的。高怀民先生在《易纬稽览图》发现有讲述易分野的内容，与卦气说列于一处^①，这里不妨引录，以见其貌：

幽、冀，起坎初六候之；兗、郑，坎六四候之；青、齐，震初九候之；徐、鲁，震九四候之；扬、吴、越，离初九候之；益、卫，兑初九候之；并、雍、秦，兑九四候之。

这里用四正卦与东南西北四方之地相配，也是一种分野。卦气说，反映的是易之天道，分野说反映的当是易之地道。当然，这都是占卜意义上的天道与地道，而非哲学意义上的天道与地道。占卜意义上的天道与地道本身也有一个发展变化的过程，卦气与分野应该是汉代的内容，其初始内涵，就地道论，或即是后天八卦方位。

第二，数字卦用“十”，如果确实昭示着商末周初已经有了洛书式的数字排列，这对于我们认识易学中阴阳观念的发展也会有积极影响。阴阳观念，由于文献不足征，很难确定其出现的时间。这里只能讨论其发生的大概的线索。

庄子讲，易以道阴阳，这对于我们认识阴阳观念的发生有直接

^① 高怀民：《两汉易学史》，广西师范大学出版社2007年，121页。

的指示作用。笔者认为，易之阴阳观念发生于巫者所想象的他们往来于天地间的交通工具二龙^①，二龙一雄一雌，象征着世间万物对立统一的特征。但一种观念的出现必须由具体上升到抽象。易的阴阳观念也有一个发展过程，从二龙往来于天地间，到一阴一阳之谓道，其间至少经过先天、后天八卦的两个阶段。

先天易中的阴阳观念是通过其八卦方位来体现的。《说卦传》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火（不）相射”，通常被认为是先天的八卦方位。这个排列，完全遵循了阴阳对立的原则。八卦中有所谓阴卦、阳卦，乾、震、坎、艮为四阳卦，坤、巽、离、兑为四阴卦，《说卦传》中用乾坤六子来形容。《说卦传》同时交代了八卦的卦象，即乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽。如此去看前述先天八卦方位，纯阴与纯阳之卦相对，少阴与少阳之卦相对，中阴与中阳之卦相对，长阴与长阳之卦相对；阴阳之卦一一相对。显然，相对于只限于二龙的阴阳观念来说，先天八卦方位中的阴阳观念有了明显的发展，具体地讲，阴阳观念已经从两种性别扩展到了八种象。

后天易中的阴阳观念得到进一步发展，这主要体现在洛书式的数字排列中已经包含了较为抽象的对立统一观念。《系辞传》讲，“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”。这里讲天地是成变化而行鬼神的基础，这从数字卦的角度出发就比较好理解。卦是成变化而行鬼神的媒介，而卦由数字组成，从现有的材料看，所用数字是从一到十（二、三、四除外），学者称之为“十位数字卦”，是合理的^②。《系辞传》将数字卦所用之数分为两类，天数与地数。在具体

① 参见拙著《从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变》第五章第五节，山东人民出版社2008年。

② 李零：《跳出〈周易〉看〈周易〉》，载李氏著《中国方术续考》，东方出版社2000年。

的排列中，这些天地数被安排成对立的样式，一与二对，三与四对，六与七对，八与九对；五与十列于中央，则象征着天地数的统一。这种对立统一的概念在先天的圆形的九宫数图式中是观察体悟不到的，必须有“十”的加入，出现能够反映对立统一观念的洛书式的数字排列，这种观念才有可能出现。

从先天到后天，阴阳观念从由象来体现发展到由数来体现。数是通向抽象的哲学观念的桥梁，后天易的洛书式的数字排列尽管本身还不能作为阴阳观念出现的标志，但它的出现为抽象的阴阳观念的出现准备了条件。阴阳观念的哲学突破，此时可以说是“万事俱备，只欠东风”了，这个“东风”一直到春秋时代才来临。

易学史中有一个疑古派别，对于宋人所论之河图洛书于上古存在的真实性，持怀疑态度。毫无疑问，我们现在还没有足够充实的证据证明，商末周初已经存在作数字式排列的河图洛书，但从易学观念由象而数的变迁，从阴阳观念由具体到抽象的发展，结合数字卦用数的具体情况，河图洛书的存在是值得相信的。

综上所述，数字卦的用数中出现的个别数字使用频率很高的现象，反映了不同的易学观念。根据先天卦位与河图的匹配，可以判断，用六与尚艮的观念联系在一起，用一与尚坤的观念联系在一起，《周易》的用九则意味着尚乾，用六则意味着尚艮。数字卦出现“十”，说明其时已经出现了洛书式的数字排列。

第三章 《连山》试解

古有三易，《连山》、《归藏》、《周易》。三易之名义，学者时有论说。今试论“连山”之名义，并讨论与之相关的两个问题。

第一节 “连山”直解

如果我们认为《礼记·礼运》孔子所见之《夏时》即为《连山》的判断可靠时便可以说是《连山》关注的核心^①，“连山”之名义亦可从中索解。

上古历法的发展，一般认为经历了物候历到星辰历到推步历的发展阶段，星辰历中又以观察日月的运行为主。古代观察日月运行，在天文仪器发展起来之前，往往借助自然物为参照，判断日月的运行位置与时节的关联，其中山是一个很重要的参照物。《山海经》中记载了六组古人所观察的日月出入之山，袁珂先生曾有归纳：

《山海经》记日月所出之山凡六：曰大言山，曰合虚山，曰明星山，曰鞠陵于天山，曰猗天苏门山，曰壑明俊疾山，皆在《大荒东经》。纪日月所入之山亦六：曰丰沮玉门山，曰龙山，曰日月山，曰麇鳌钜山，曰常阳山，曰大荒山，皆在《大荒西经》。纪日月所出入之山一，曰方山，亦在《大荒西经》。^②

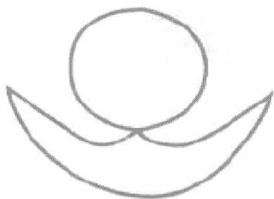
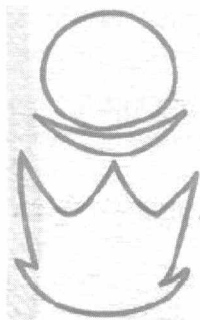
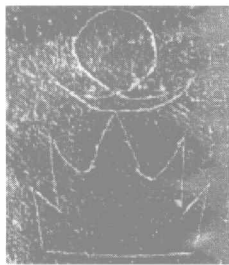
① 见本篇《〈周易〉用九用六与数字卦用“十”含义试解》。

② 袁珂：《山海经校注》第340—341页。

袁先生的归纳有不完整的地方，即在六处日月所出之山中，鞠陵于天山后还有东极、离瞿，郭璞注“三山名也”，也就是说，第四处日月所出之山实际上是三座山。这个补充，对于判断《山海经》所记的日月出入之山是不同地区的人观察日月出入的记录，还是同一地区的人于不同时间观察日月出入的不同记录，很有帮助。

从《大荒东经》与《大荒西经》分记日月之出与入，并且各有六处来看，两处的纪录应该是对应的。如果这些山是同一地区的人于不同时间观察日月出入的纪录，且不说这在地理环境中是否可能，这至少可以说明该地区天文观察的精确程度已经达到相当高的水平，这样来看第四处日月出入之山，就不应该有三座山，因为这与整个观察的精确性是相冲突的。从《尚书·尧典》所记寅宾出日、寅饯纳日的地点看，当时还只是各一处。当然，这可以理解为《尧典》只是记二分的日之出入地点，不过，如果远古时代的人能够确定一年中六个时间点的日之出入的地点，这应该能在文献中有所反映，而事实上这样的记录不存在。所以，《山海经》所记六处日月出入之山，应是不同地区的人观察日月出入的纪录，其时间应该与《尧典》相同是二分点。

这个判断如果能够成立，对于我们理解《连山》的得名，就很有启发。考古工作者在山东莒县陵阳河曾经采集到一件大汶口文化的大口陶尊，在大口陶尊上有一个刻符（下图左），曾经引起学界很大的兴趣。



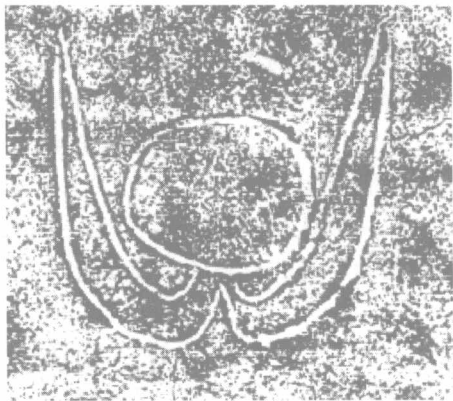
学者对这个符号有很多猜想，通常是将其称为日月山，所描述的是日月从五个山峰的中峰升起的景象。有学者作实地考察，发现这种现象只有在二分时才出现^①。这个符号与前引《山海经》所记的第四处日月出入之山的情况很相近，《山海经》记述的是三座山，这个刻符描述的是五座山（这个差别意义不大），可以想象，如果《山海经》的记录所反映的地区的人也作这样一个刻符的话，应该类似于上图中间那一幅图（莒县朱家村出土），日月图像一定也是在中间那座山峰，即东极山上。

这个刻符很容易使人联想到《连山》易。日月从五山相连的中峰升起，在实际天象中是看不到的，图像中表现的是残月之象，而残月能被看见，只能是日出之前，与日的关系是月在日之上或之前。月在日之后或之下能够见到，应该是新月，但新月又不应该这样来表现，而应该将其倒过来。但这个图像并非无法解释，《说文》“易”下引“秘书说日月为易象阴阳也”，段玉裁注引《参同契》曰“日月为易，刚柔相当”，又引陆德明所引虞翻注《参同契》云“字从日下月”，那么这个图像中的日下月，可以理解为易。日下月这个图像并非此一见，上面所列三图中都有，并且右边的一幅是日月单独成图。在山西襄汾陶寺遗址曾发现两个朱书陶文，一个是“文”字，学者无异议，另一个字学者或释为“易”^②，或释为“尧”^③。笔者以为该字（下图左）上为日，下为月，中间那一横画可能无意义，则此字可以释为“易”。将此字与大汶口文化中发现的日上月下的刻符联系起来，它们都出现在陶器上，将它们都理解为易，应该是合理的。

① 王树明《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字”》，《山东史前文化论文集》，齐鲁书社1986年。转引自冯时《中国天文考古学》，社会科学文献出版社2001年，198页。

② 罗琨《陶寺陶文考释》，载《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》2001年第2期。

③ 何弩《陶寺遗址扁壶朱书“文字”新探》，《中国文物报》2003年11月28日。又载中国社会科学院考古研究所夏商周考古研究室编《三代考古》（一），北京：科学出版社2004年。



易符下五峰或三峰相连，当是标识此易为《连山》。五峰或三峰相连，在天文观测上也没有意义，从目前我们关于上古天文学的知识来看，虽然五峰可以与尚有争议的一年五分的十月历联系起来，但将一年三分的古历还没有^①，从这个角度去考虑，五峰与三峰不是为观测一年中五个或三个时间点的日出而选择的。五峰或三峰相连，给人的直觉是山与山相连，而《连山》易的得名后人虽有种种猜想，但总不如这里的图像所表现的那样直观、贴切。

前引图像还有一点值得注意的地方，即左侧两幅图中的日月合璧图像有一点区别，中间那幅图的月亮表现得很准确，而左侧图像中的月亮于中分处起一小角，与右侧的日月合璧图同，饶宗颐先生认为是日月合璧之象尚未固定的图形^②。由于这个小角的存在，学者或认为这个图像表现的不是月亮，从而产生很多推测。有学者将此带小角的图像与同是大汶口文化发现的日带双翼的图像（上图右）联系起来，认为带小角的图像是该图日下所带两翼的合并，从而将整个图像的内涵理解为鸟负日而飞。笔者以为，孤立地观察这一幅图像，确实有鸟负日而飞的意象，但联系到前引三幅图，尤其是中

① 佛教中有将一年三分的记录。

② 饶宗颐：《符号·初文与字母：汉字树》，上海书店出版社 2000 年，39 页。

间那一幅，那明显是一个月亮的图像。如果这个图确实与前面日下有带小角的月亮的图像是同一种图像的不同变体，真正的问题便是日下有二月如何理解，尽管将这里形似两翼的图像视为两个月亮有点怪。笔者以为，从易的角度来理解，可以得到比较好的解释。日月为易，日月象征阴阳，一日二月，象征一阳二阴，二阴在阳下，为艮卦。一般认为，《连山》的首卦为艮卦，这正与我们对日月山图像为《连山》易的标识的判断相合。

第二节 《连山》与时

如果上面根据直觉所作的判断可靠，反过来又可以验证本章一开始所作的预设，即《连山》所关注的核心是时。这似乎有点循环论证的意思，不过笔者并不以为意。《连山》与时的关联是文献给我们的唯一可以对其进行深入分析的线索。如果循着这条线索深如下去，可以对很多材料给出合乎易理的解释，并且使《连山》本身被人更好地理解，笔者认为，这个线索就是可信的。

从日月山图像出发，尽可能地去揭示《连山》的真实面貌，对于我们理解易学在春秋战国以后的发展是有意义的。至少我们可以理解为什么《易传》中经常会用日月往来来譬喻易理。日月可以说是最早的能够使人们体会到阴阳的自然物，日月的运行所代表的白天黑夜，它们的照射使人产生的冷暖感觉，都是先民产生的原初的对阴阳认识的内容。而中国古历的基本元素回归年与朔望月，都与这两个天体有关。总之，笔者以为，汉代人所说的“日月为易”，有着久远的历史文化背景。

这样理解《连山》，对于理解后人论易为什么那么重视时的概念，也有启发意义。前文已提到，《彖传》中提到不少卦的时义或时用，但从《周易》的卦爻辞看，这些卦的时义往往无法理解，笔者将这种解释归为《连山》易学的特征^①。如果本文对日月山刻符为连

^① 见本篇《〈周易〉用九用六与数字卦用“十”含义试解》。

山易的标志的判断不误，笔者以前对《彖传》以时释卦特色的理解可以说是得到了证明。日月从中峰升起，本身即有标识时间的意义，即一年中的二分点。可以推想，在《连山》中，易卦应具有标识时间的功能，只是我们现在还不能弄清楚当时它们是如何标识时间的。汉代象数学中，有所谓纳甲说、爻辰说，就是将易卦与时间联系起来，但那是一种数术式的标识方式，强调完整性、系统性。从《彖传》并没有将所有的卦与时义联系起来看，在巫术时代，《连山》易卦与时的联系恐不会像汉代那样完整系统。从《彖传》所论具有时义或时用之卦的数量为十二来看，它们可能具有标识一年十二个月的功能。但这是哪一阶段的《连山》易学的内容，现在也无法准确判断，只能说，至少在《彖传》出现时已有了。

汉易中有十二消息卦，以十二卦主一年之时气。在《归藏》遗文中也有这种内容。十二消息卦较《彖传》所记十二个具有时义内涵的卦，其阴阳消长的数术特征更明显。笔者试图找寻《彖传》十二时义之卦内在的连贯性或者规律性，但没有成功。这也许意味着，在《连山》中，虽然有以十二卦配十二月的内容，但它不能算是数术，而仍停留在巫术阶段，其选择十二卦的标准是巫术式的。只是具体的选择标准，现在已经无法知道罢了。笔者研究从巫术到数术的变迁过程，发现它们关注的内容基本相同，都是人的生活、命运这些事情，主要差别在于它们判断吉凶的理论，操作的方式，以及具体的表现形式等方面，可以说，数术是从巫术发展而来^①。在以卦配时的具体内容上，笔者相信，也一定存在着巫术与数术的不同的标识形式，这些不同的形式，从学术谱系的角度观察，都属于《连山》一系。

如果日月山刻符确实是《连山》易的标识，这对于把握《连山》出现的时代也有意义。《连山》出现的时代以往主要有两种说法，一是夏代说，一是神农时代说。日月山刻符出现在大汶口文化的陶器上，其时代显然早于夏代。神农时代具体的年份无法确定，但通常

^① 详参拙著《从巫术到数术》第六章，山东人民出版社2008年版。

认为，神农氏是与农业的发明联系在一起的。笔者理解，古人讲的发明农业的人，并不是指最早种植农作物的人，而应该是指在农业的早期发展中做出过重要贡献的人。且不论神农是哪个部族的人，距今多少年，单从农业的早期发展来看，说《连山》在神农的时代出现，从日月山刻符来看是有道理的。日月山刻符本身有指示二分日的内涵，而《连山》关注的核心是时，天时对于早期农业的发展来说是最为关键的因素，神农氏用若干个易符标识时间，以指导农业生产是完全可以理解的。尤其是二分日的发现，对于农业有特别重要的意义。把《连山》归为神农氏的发明，较夏代说，要更好一点。

当然，夏代说并非完全没有根据，《礼运》中孔子得《夏时》与得《坤乾》并称就可以说是证据。事实上，《连山》自其产生之日起，应该有一个发展变化的过程。桓谭讲《连山》八万言，《归藏》四千三百言，很多人认为不足信，认为不应该愈古而愈繁。其实，易的早期发展历史并非三易的单线发展，而是平行传承，三易在各自的传承过程中出现变化是很正常的。以《归藏》为例，一般认为是商易，但出土的秦简《归藏》中却有周武王、穆天子以及东周时代的宋君的事迹，这显然是在流传过程中逐渐修改而成的。《连山》的八万言，也应该是在传承过程中因学说的发展而不断增加而成的。夏代当是《连山》早期发展中的一个重要阶段，现在保存的最早讲时历的书是《夏小正》，这意味着夏代是古代历法发展的重要时期。《连山》关注的核心是时，在历学发展的重要阶段，它也出现发展变化是可以理解的，从这个意义上讲，《连山》又名《夏时》，郑玄以其为夏代之易都是有道理的。

笔者曾将《连山》八万言理解为其中有大量的灾异性质的内容^①，这实际上是《连山》又一次发展变化的结果，其时间则在战国时期，这也是与历学在其时的重要发展联系在一起的。

^① 见本篇《易象源起论》。

第三节 《连山》之义

明末清初人顾炎武有《连山》、《归藏》非易之论，其根据是《系辞传》所讲的易之兴其于中古乎？易之兴其当殷之末世、周之盛德邪？认为文王所作之辞始名为易^①。学者已指出，顾氏此论只是表面现象，《连山》《归藏》虽不名为《易》，但它们也有八经卦、六十四别卦。从这个意义上讲，《周礼》的太卜掌三易之法的说法是可以成立的。不过，顾氏之论给了我们一个提示，即从共有八经卦、六十四别卦的角度看，《连山》《归藏》《周易》可以统称为三易，但名称的不同可能暗示着三部易书在思想上存在着不同。

根据笔者近年的研究，易的早期历史有一个从巫到史的发展过程，《周易》是史易的开始，其关注的重心是人道，而巫易关注的重心是神道^②。神道的内涵，去除其神迹的表象，笔者以为是讲恒常之道，具体的表现则为日月星辰等天体循环往复的运行^③。《连山》当属于巫易，而又重时，这与我们对神道重视恒常之道的理解是一致的。《周易》的思想，学者多已指出，是重视变革思想，这是可信的，这可以从《周易》的强调爻位变化的特点看出来。这样来看顾氏之论，又是有道理的。顾氏以《墨子》言诸国之春秋非必皆《春秋》来譬喻《连山》之非《易》，其实也可以从思想差异的角度来理解后人看到的《春秋》蕴涵着孔夫子的微言大义，而诸国之春秋则为通常意义上的编年体史书。同样，《连山》《归藏》无变易思想，自也可以说是非《易》，毕竟“易”的本义是变易。不过，这已不是顾氏之论的原意了。

《连山》重视恒常的思想与其关注的重心为时是联系在一起的，而这又是由先民天文观测的早期发展水平所制约的。人类关于时间

① 顾炎武《日知录》卷一“三易”。

② 参见本篇第二章。

③ 详参本篇第四章。

的认识以及判断时间的能力有一个发展的过程。就中国的先民来说，一直将时间与自身的命运联系在一起，这种认识又随着判断时间的能力的变化而变化。在西周以前，天文观测的重心在于对恒星的观测，从尧时的四仲中星，到商末周初二十八宿体系的建立、天文学的发展，都是在关注恒星，这与先民需要建立一个基本的时间划分体系是密切相关的。与之相适应，则是所谓天命有常的观念。当然这中间又有因不同的生产形态而产生的观念。就夏人来说，笔者判断他们是以农业立国，这从周人自称夏人之后可以看出来，周人是以农立国的。准此，夏人应该有天命有常的观念。《连山》以天时为其关注的重心，其有恒常的思想就是可以理解的。

《连山》重视恒常的思想并不是一成不变的，在其后来的发展中应该也具备了变易的思想。笔者曾将汉易象数学的两方面内容，即以卦配时与灾异学说理解为一个问题的两个方面，就是时的变易与不易^①。笔者判断，《连山》八万言中有大量讲灾异的内容，其蕴涵变易的思想是可以推定的。

变易的思想，笔者理解也是与天象观测联系在一起的。当古人确立了周天二十八宿的基本架构以后，对于天区的划分就有了基本的认识。天文观测进一步的工作自然延伸到对天空非恒定的天象的观测。《周官》中掌天文观测的有两官，一是冯相氏，“掌十有二岁、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位，辨其叙事，以会天位”，一是保章氏，“掌天星，以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域皆有分星，以观妖祥。以十有二岁之相，观天下之妖祥。以五云之物辨吉凶、水旱降丰荒之浸象。以十有二风，察天地之和，命乖别之妖祥”。从他们的职业分工看，前者是主恒象观测，后者是主变象观测。变象的观测要以一定的天区与地域划分的配对为基础，所以这种观测实际是建立在对恒象观测的基础之上的。

变象的观测从什么时候开始，因为上古文献不足征，所以不能

^① 见本篇《易象源起论》。

断定其具体的开始时间，但从商代甲骨文的记录看，大致商后期已经有了对变象的观测。首先，学者已发现，甲骨文中已有完整的二十八宿的记录，这意味着对恒象的观测工作到商后期已经基本完成，这就为变象观测工作的开展奠定了最基本的条件。对变象的观测包括很多内容，甲骨文中最明显的就是对云的观察。不过在当时的思想水平下，云并不是作为单纯的自然现象来理解，而是作为神灵来认识。从具体的记录看，商人已经注意到了云的变化，比如说有所谓“四云”^①“五云”^②“六云”^③的记录。这些变象对于人的意义现在已很难知道。从它们接受祭祀来看，在当时人的观念中，它们对于人一定是有影响的。又比如对风的观测，甲骨文中直接问风为不为害，当时人显然已经认识到，同一自然现象的不同表现形式对人有不同的意义。

对变象的系统观测，笔者以为，直接导致了变易思想的产生。《周易》在商末周初出现，是先民思想观念发展的自然结果。周人的变易思想不光体现在《周易》上，也体现在他们的天命观念上。当然，周人并非不讲恒常，他们的天命观念有恒常的一面，即重德。在《周易》，一方面，他们要把变易的思想贯彻其中，另一方面，他们也注重使其体现恒常的思想，具体表现如尚中、重德等。

变易的思想在东周以后有更大的发展。此时不光是认识到不同的自然现象对于人的不同意义，还认识到不同的自然现象之间存在相互转化、相生相克的关系。易学在这一时期获得了巨大的发展。人们对于易的认识不再停留于相对静止的状态，而是从动态的角度来把握易的每一卦。从《左传》记载当时人对易的理解上，我们不难看出这一点。比如说，出现了后来所谓的互体理论。在《彖传》对卦的解释中，动态的观点更明显。颐彖有“柔得中而上行”，晋彖、睽彖、鼎彖均有“柔进而上行”，涣彖有“柔得位乎外而上同”，

① 《甲骨文合集》13401。

② 《小屯南地甲骨》651。

③ 《甲骨文合集》13404、33273，《小屯南地甲骨》1062。

这些彖辞，一般认为是以卦变释卦辞，后来汉人将卦变之说系统化，其源头即在《彖传》中。卦变是用变化的观点来理解卦体，这样去看六十四卦，卦与卦之间的关系就不再局限于以前的“非覆即变”的观点了。这是易学变易思想的进一步发展。

变易思想当然不会仅仅局限于《周易》一种，三易皆有六十四别卦，卦体中所蕴涵的信息虽不尽相同，比如《周易》用九、六，其重视变易的色彩可谓溢于体表，而《连山》，据古书保存的少量遗文看，用的是七、八，表面上显示的是重视不变，但变易的精神实已影响到它，这从保存至今的仅有的几条《连山》爻辞上可以看出来。如有这样一条，“初八曰龙化于虵，或潜于漚，兹孽之牙”^①。根据笔者的看法，《连山》、《归藏》都是巫易，本无爻辞，现在见到的这条爻辞不会是西周以前的《连山》文字，应该是东周以后受变易思想的冲击后出现的，这本身就体现了变易的精神。这条爻辞的内容也蕴涵着变易思想，“龙化于虵”就是证明。所以，笔者认为，在易学的早期发展中，三易中《连山》的变化是最大的，桓谭说见到八万言的《连山》，笔者是相信的，只不过这八万言并不是自其产生之日起即有的，而是层累形成的。

汉人讲，易有三义，不易、易简、变易。从发生的角度讲，笔者认为，三义分别对应于三易，其中的不易就是恒常之道，发端于《连山》，易简之道发端于《归藏》^②，而变易之道发端于《周易》。易有三义，是综三易而言之，当然，三易之间的融合也为这种论说的出现奠定了基础。

综上所述，根据《连山》与夏时的关联，可以将大汶口文化陶尊上的日月山刻符理解为《连山》易的标志，这不仅对于理解“连山”一词的含义有启示作用，对于理解汉人讲的日月为易说也有直接帮助，同时，易与时的关系也可以在更深层次上得到理解。再者，

① 据马国翰《玉函山房辑佚书·连山》。

② 参见本篇《孔子论易与三易融合》。

据此还可以确定,《连山》诞生于神农时代,但它在夏代与战国时代经历了两次重要发展,《连山》八万言是层累造成的^①。《连山》重视恒常之道,但在后来的发展中,其中又融入了变易的思想。《连山》的整个发展过程是与古代历学的发展联系在一起的,其间经历了从巫术到数术的发展。

^① 笔者在《从巫术到数术》中对《连山》八万言有过一个推测,以为与数字卦未简化有关,这个推测现在看来是不太好,数字卦一直到战国时代都没有实现简化,三易与它们恐不是一个系列,《连山》已有六十四卦。《连山》八万言当从层累的角度来理解。

第四章 易象源起论

自来论易者多言易具象数与义理二义，而于二者之源起不甚措意。南宋朱熹作《周易本义》，谓易本卜筮之书，一以象数解释《周易》之辞。论易之义理者但谓象数不能尽释卦爻辞，于象数之说不能给以妥当之解释。以易言象数者遂尽言象数，以易言义理者遂尽言义理，于二者之发生，各执一词。笔者日前讨论《周易》卦爻辞之地位，于易之义理之发生已略有推论^①，本章拟以上古文化为背景，以易之发展为依托，推定易卦象发生的历史与文化契机。能否成立，请方家指正。

第一节 从物象到卦象

今人习言之《周易》象数，非自《周易》产生之日起即已存在，此论点文献虽不足征，但参照龟占则不难得出。据春秋时人韩简所言，龟，象也；筮，数也（僖十五年《左传》）。龟、筮各有其占卜的依据，龟占的依据是象，筮占的依据是数。当然这也不足以论定易占本无象说。再看《史记·龟策列传》，其中所载汉时龟占书所云“首仰足开”、“外高内下”等描述卜兆语，当为韩简所论之龟象，除此之外，未见堪为龟象者。《周易》彖传，每见内外刚柔之语，比之龟占，其显为易卦体之本始之象。《说卦传》所谓乾为天为马等卦

① 见本篇《理性与神秘之间：〈周易〉卦爻辞的地位》，其写作时间早于本章。

象，非《周易》原初即有之论。

卦象之发生，当于易的早期历史变迁中寻其契机。易本巫术，其吉凶之占断不必求助于卦象，而是由巫者之游魂直接与神灵沟通，获得吉凶的判断。卦象本为不能通神者所设，以企借助它来判断易卦吉凶。由此来看，卦象的发生当在商末周初，其时正当易由巫向史转变的历史时期。这样讲，并不是说只有《周易》运用卦象（内外刚柔等）进行占断，因为作为巫易的《归藏》本身也可以发生转变。

将吉凶与象相联系有更久远的文化背景。《山海经》《五藏山经》中经常有将某种动物的出现与天下之安宁与灾害联系起来的记载，如《南山经》丹穴之山，“有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤皇，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁”。又如《西山经》令丘之山，“有鸟焉，其状如枭，人面四目而有耳，其名曰颺，其鸣自号也，见则天下大旱”。《山海经》中还有将天下大水、大兵、大风等与特定物的出现联系在一起的记载，这些物与天下吉凶之间显然存在着关联。

类似性质的记载，也见于《左传》。昭十七年《左传》记载郯子的一段话，“昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。吾高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名”。后面还有以鸟为名的官职，不具载。凤鸟适至，显然是一种祥瑞，据前《山海经》的记录，它意味着天下安宁，因此少皞氏纪于鸟。按此例推前面黄帝氏以云纪等记载，云、火、水、龙等，应该都是那些古帝即真之时所遇的物象。这里的物象不是与天下吉凶联系在一起，而是与一家一姓之兴衰相关联。

物象的观念在这里有了进一步的发展，它被用为其时官职、族群的名号，像黄帝便别号缙云氏。在青铜器铭文中，有一种图像铭文，论者多以为是古代的族徽，按照前面的理论，这些族徽或与其初祖始立之时所遇特定之象有关。《周礼·春官·司常》“王建大常，

诸侯建旂，孤卿建旂，大夫、士建物……皆画其象焉，官府各象其事，州里各象其名，家各象其号”。这里的“其事”、“其名”、“其号”具体所指难以详知，但都是与官府、州里、家有着密切关系的物象，当无疑义。总之，与吉凶相联系的物象是可以图像化的。

鉴于物象与其所预示的吉凶之事不是同时发生，将能昭示吉凶之物图像化，就有了提示人们预防凶险的功能。《左传》宣公三年记载王孙满答楚子问鼎之言，“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸，故民入川泽林，不逢不若，螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承无休”。这里是讲，将对于人有不同吉凶意义的物用图像的形式表现出来，人逢此象之物便知神、奸。这实际上已经由具体的物象与吉凶挂钩，发展为具体的图像与吉凶相挂钩。马王堆帛书有一种《彗星图》，画出了数十种彗星图像，不同的图像有不同的吉凶规定。这也可以视为图像与吉凶挂钩的例子，尽管图像都代表着具体的物。

易卦也可以理解为一种具有象征意义的符号。在数字卦被破译之前，学者关于青铜器铭文中的奇字有一种说法，认为这种奇字是族徽或氏族徽号。首先勘破译数字卦之谜的张政烺先生引《周礼·司常》“家各象其号”，以为这些奇字应该称为“家号”^①。按照前面的叙述，物象可以作为官名或族群名，青铜器上的数字卦符便可以理解为某种物象的符号化的体现。这样一来，卦中有象的观念，可以追溯到非常久远的年代。这种卦象，虽然其初始可能是一种与吉事相伴的物象，但与本文讨论的占筮中运用的易象不是一回事。

春秋时代出现了天事恒象、天事必象的观念。昭十七年《左传》有一则记载，“冬，有星孛于大辰，西及汉。申须曰：彗所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火出必布焉，诸侯其有灾乎！”这里的天事是指大火星的出现，其所象（预示）之事则为诸侯将有火灾。但天事不限于天象，如《国语·晋语四》载重耳自狄适齐，途中求食于野人，野人予之土块，重耳怒，子犯劝之，说：“天赐也。民以

① 张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》。

土服，又何求焉。天事必象，十有二年，必获此土。”这里，天事必象是作为一种观念被引用的。

就前引火见象有火灾发生的记载看，天事恒象的观念本义是指，天事或天象之后一定会发生从象征意义上讲与其有某种一致性的事情，天事或天象与后面发生的事情的关系，犹如图像之像事物。后世的谶语也是用的这种理论，只不过那是语言，而这里是天事或天象。

由此理论看《晋语》中子犯由得土块而联想到获此土，显然它是符合这种规定的。但事实并不全然如此，《国语·周语上》内史过论晋惠公必无后，其中有言，“夫天事恒象，任重享大者必速及”，这里讲的是内史过从晋侯的执玉卑，拜不稽首，看出其终不善。这里没有前面所讲的象与事之间的一致性，天事恒象在这里只是一种观念。这种观念是指，当有吉凶之事要发生时，其前会有象呈现，这个象可以是天上的，也可以是地上的，也可以是人身上的，进一步发展便是符号化的易卦。

易的卦象理论正是建立在这种天事恒象的观念基础之上的，所不同者，天事恒象是先有了象，然后据象以断吉凶。易的卦象理论，则是在人们想知道未来之事的吉凶时，求助于易占，希望蓍草能够呈现出所要发生之事的吉凶之象，筮得之卦即为吉凶之象。《系辞上传》说：“天垂象，见吉凶，圣人象之”，所谓圣人象之，当是指圣人效仿吉凶必有象告的理论，据以建立卦象的学说。《系辞下传》又说，“是故易者，象也。象也者，像也”。这里要注意的是，从词性上讲，“象”是名词，是指卦象；“像”是动词。而前面的“天事恒象”与“天事必象”，两“象”字都是动词。昭六年《左传》载士文伯之语，“火见，郑其火乎。火未见，而作火以铸刑器，藏争辟焉。火如象之，不火何为？”这里的“象”显然也是动词，“天事恒象”的“象”字，词性与此相同。

众所周知，《系辞传》在八卦的产生上取模拟说，“古之包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万

物之情”。八卦是象物而生。《系辞下传》又说，“是故夫象，圣人以有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”。这当是卦象理论出现以后，出现的八卦发生的理论，其意在说明卦象预示吉凶的可靠性，因为它们是圣人遍观天下后而作的。这与“天事恒象”的观念并不冲突，不过是图像与吉凶挂钩的另一种表现形式。前面的图像是直接描述事物，而卦象是符号化、抽象化的形式，它也是对天下之赜的描述与形容。

第二节 卦象的繁衍

从上文的论述看，天事恒象的观念是经历了长期的历史发展的过程才出现的，与之相类，《周易》的卦象理论也有一个发展的过程。《系辞传》讲，圣人观象系辞，这里所观之象，学者或认为都寓于《周易》卦爻辞之中，从而将卦爻辞的内容直接与象联系起来。笔者对此持不同看法。

据前所论，早期易占中的卦象当如龟占之兆象，吉凶只与兆体或卦体本身所呈现出来的特征有关。就《周易》为易卦系辞来说，所参考的象主要是指卦体的上下、刚柔、乘位、应位等。也就是说，《周易》初创之时只有卦体爻位等最基本的卦象。比较《周易》初创时的卦象观与后来观象说中的卦象观，二者的着眼点不同。取象说中的卦象是以三画卦为基础的，而《周易》初创时的卦象是以爻为基础的。按照笔者的看法，爻辞是从《周易》开始出现的，以前的繇辞实际相当于卦辞。系辞当然不会以三画卦之象为基础。

爻的观念也是从《周易》开始出现，在作《周易》人的眼中，六画卦不光是由两个三画卦组成，更重要的是，它是由六爻组成。从《周易》六十四卦的安排来看，它不是以八卦分析法为基础，而是以六爻之象的反覆与变化为基础。《系辞传》有一段文字，可以说明《周易》对于爻的观念不是以三画卦为基础的：

易之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物

也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫，亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞则思过半矣。二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪

这里首先将六爻区分为初、上二爻与中爻，朱熹《本义》注中爻“此谓卦中四爻”，是对的。卦中四爻又分为两组，二与四为一组，三与五为一组。这与用内外卦分析六画卦而产生的对爻的认识完全不同。这种认识是以对爻辞内容的分析为基础的，因此可以说是符合作《周易》的人的对爻的真实看法的。当然这并不意味着作《周易》的人没有三画卦的意识，只是说他在系辞时更重视单爻在六画卦中的地位。《系辞传》讲“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣”。取象以八卦为基础，系辞则以六爻为基础，二者本无关联。《周易》重变易，其推求爻性的刚柔，并为每爻系辞，就是为了充分地显出六画卦所蕴涵的多变的信息。以三画卦为基础的取象说与这种思想精神是相违背的。

再者，龟占与易占先后经历了从巫到史的转变，商末周初，龟占已经完成了这种转变，它应该是周人改变易占巫术性质的重要参考，从其所据以判断吉凶的兆象十分质朴看，周人系辞所观之象也不会十分复杂。当然，这并不排除其时易学中有将经卦或别卦与自然物对应的观点，但其未必是在占卜中发挥作用，并且与作为史易的《周易》也不会有什么关联。

后人所谓的乾为天为马之类的卦象观，笔者以为，是春秋以后出现的，具体地说，应该是对易卦给出自然化之解释的结果。龟占中也有这种现象的发生。哀九年《左传》“晋赵鞅卜救郑，遇水适火”，后面还有“阳虎以《周易》筮之”，所以前面的卜应该是龟卜。孔疏引服虔云：“兆南行适火。卜法：横者为土，立者为木，邪向经

者为金，背经者为火，因兆面而细曲者为水。”据此，汉代有用五行观点解释兆象的现象，服氏以其解释《左传》，笔者以为是可以的，舍此也无更好的解释。参照水火是对卜兆的自然化的解释，易的所谓天地、山泽、雷风、水火八种象，也可以理解为是用自然物来解释八经卦。

不过，八经卦象的产生与用五行解释卜兆不完全相同。龟占从巫到史的转变发生得比较早，春秋时期，已见不到纯巫术的龟占。易占的情况与此不同，巫易在史易出现后还延续了很长的时间，《系辞传》“精气为物，游魂为变”，笔者理解就是用巫易的观点来讲易卦的产生。他们认为，易卦是精气呈现的结果，而变爻则是游魂的呈现。这里的精气与萨满文化中的精气观念类似，八经卦实际上代表着八种精气或八种神，因为在萨满文化观念中，神就是精气。巫者揲蓍成卦，可以视为与八神沟通的过程。如果说萨满观气也可以说是观象的话，那么，后世所谓的自然之象在巫易中是存在的。所谓天地、水火等，是八种精气自然化的结果。但后世的易象说绝不止这八种，而是包罗万象。这应是春秋以后的事情。正如五行最初只是指水火木金土五种物质，后来很多事物都归到这个体系中，八卦卦象的发展中也存在这种现象。天地、水火等是八种基本象，后来的卦象都是以此为基础推衍出来的。《说卦传》的“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之”，除了说八种基本卦象所具功能外，还包含着以此为基础旁及万象的意思。

以这八种象为基础，引而伸之，触类而长之，六十四卦就都有了卦象。这与巫易《归藏》对六十四卦的出现是以八卦为基础的观念是相适应的^①。准此，十翼的彖、象传中以八卦为基础的卦象说，都可以理解为巫易的自然化的结果。《说卦传》中的众象则是八种基本象繁衍的结果，这都是在春秋以后发生的。

另一方面，卦象说的出现还与易学哲学的发展联系在一起。后

^① 参见本篇《孔子论易与三易融合》第四小节。

人论易，常谓易存在于宇宙万物之中，八卦不过是见诸形体之易，这种观点孔子已发其端。帛书易传《要》篇记孔子之言，“易有天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳。有地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚。有人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故要之上下。有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之八卦”。这里明确说，易中有天道、地道、人道，有四时之变，但具体的事物、现象无法尽数称列，于是用阴阳、刚柔、上下、八卦来表现。显然，孔子也认为大千世界中存在着易道，而阴阳、刚柔、上下、八卦不过其形式而已。这里第一次将易的本始的质朴之象与万事万物联系在一起，比巫易以八卦取象更进一步。

当然，这并不意味着卦象说是在此思想的基础上产生的，事实上，论者也可以将孔子的思想理解为是本着易简的精神，在既有易象说的基础上提出来的。《左传》中出现的易占，主要用卦象解释吉凶。这说明在孔子以前卦象已经存在，只不过与孔子所强调的易的本始之象不是一回事，而是自然之象。但孔子的这种思想，这种将本始之象与自然之物相结合的提法，无疑会促进易象说的发展，尤其是以爻为基础的取象说的发展。汉易中的五行说，显然是从这里发展出来的。

笔者并不认为在春秋以前不存在任何为卦象说可供取资的资源。笔者认为，巫易除了占卜之外，还包含另一方面的内容，即所谓祈生巫术，所谓“生生之谓易”，正是讲的易的这个运用^①。在祈生巫术中，有卦体与事物的适用问题，不同的事物要选用不同的卦符。如果此论可靠，早期的巫术经验将为卦象说的发展提供直接的素材。

由此看来，讨论卦象说，首先要区分巫易与史易。史易即《周易》，其本始卦象仅限于卦体本身所具有的刚柔内外等特征以及爻位关系。巫易卦象的出现有一个发展过程，春秋以前，八卦代表着八种精气，但在实际占卜中，主要依靠巫者的个人判断，卦象的观念不会很突出。真正意义上的卦象，要到春秋时期八种精气经历了自

① 参见拙著《从巫术到数术》第三章第五节。

然化的过程以后才出现。这样概括，意味着《周易》的卦爻辞原本不含卦象，但在卦象说兴起以后，尤其是在易学哲学得以发展以后，这些词句又都成为取象的素材。

第三节 汉易象学之流派

从上面的论述不难看出，易象之说本不是一个完整的或者统一的学说，不同的学派取象的旨趣不同。这一点还可以通过汉易象数的分派来说明。

笔者以为，汉易象数学主要有三派，一派以孟、京易学为代表，一派以《焦氏易林》为代表，一派以荀、虞之学为代表。从象学的观点看，孟、京一派侧重于时象，《易林》一派侧重于物象，荀、虞一派侧重于爻象。但三派并不是截然不同，而是互有渗透，这样划分是从其学说的主要特点着眼的。爻象派是从《周易》来的，其目的也是为了更好地理解卦爻辞，是传统象数学关注的焦点，这里不作深论。但要指出的是，这是三易合流之后《周易》学说发展中出现的歧途，尽管它在丰富我们对卦变的认识上是有贡献的。这里主要讨论其他两派象学。

按照前面的分析，《易林》派象学当是从巫易发展而来的，可以看其两条林辞：

乾之乾：道陟石阪，胡言连蹇。译啗且羴，莫使道通。请谒不行，求事无功。

坤之坤：不风不雨，白日皎皎。宜出驱驰，通利大道。

按尚秉和先生的看法，《焦氏易林》无一字不言象。笔者以为，这样理解有点过于僵化。我们不可否认有一些自然物与特定的卦之间存在固定的对应关系，但如果将这种理解放大到认为《易林》每一字都有卦象根据，恐也不合实际。从前引《系辞传》论象的文字看，卦象中还应包括对人物所处处境的形容，对事物变化之机的描述，准

此，对《易林》不必字字求象。与《周易》卦爻辞相比，《易林》林辞中没有出现类似《周易》的判断占筮结果专用的吉凶悔吝等字眼，而是用具体的事情来表示。前面引用乾之乾“请谒不行，求事无功”，就表示占筮结果不好。坤之坤的“宜出驱驰，通利大道”，则说明此卦很好。这种地方再去求象，我认为是没有必要的。不过，总体上讲，尚先生对易林取象说的发掘，笔者认为还是可信的。因为从《易林》的缀辞看，绝大多数是从自然或人造物的描述开始，然后讲占得此卦的吉凶后果。这些自然或人造物的选择，应该有卦象的基础。

坤吉乾吝这个安排本身值得注意。笔者认为《归藏》为巫易，《归藏》尚坤。我们说易林的易象学是从巫易发展而来，这也可以作为一个证据。《周易》尚乾，故其乾卦卦辞为“元亨利贞”，而坤卦卦辞则有保留，“元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主，利西南，得朋，东北，丧朋。安贞，吉”，虽然不能说是一个凶卦，但也不能说是一个吉卦。这与《易林》的情况正相反。

孟、京易象学的构成比较复杂一些，尤其是京房的易学。孟喜易学没有完书保存下来，京房易学中应该有很多内容是从孟喜那里继承来的。《汉书·艺文志·六艺略》“易类”著录《孟氏京房》十一篇，《灾异孟氏京房》六十六篇，孟、京易学多并为一书，现存京房易学中应该有孟喜之学。下面就举《京氏易传》中的内容，看看孟、京易学与《焦氏易林》取象旨趣的不同。

乾，纯阳用事，象配天，属金。与坤为飞伏，居世。易云：用九，见群龙无首，吉。九三三公为应，肖乾乾夕惕之忧。甲壬配外内二象。积算起己巳火至戊辰土，周而复始。五星镇位从镇星，参宿从位至壬戌。建子起潜龙，建巳至极主亢位。配于人事为首，为君父，于类为马为龙。五行运转不息，降五行，颁六位，居西北之分野，阴阳相战之地。易云：战于乾。天六位，地六气，六象六包，四象分万物。阴阳无差，升降有等。人事吉凶，见乎其象，造化分乎有无。六位纯阳，阴象在中。

阳为君，阴为臣；阳为民，阴为事。阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知。水配位为福德。木入金乡居宝贝，甲寅木是乾之财。土临金入金乡，木渐微。壬申金，同位伤木。宗庙上建戌亥，乾木位，戌亥乾之位。阳极阴生，降入姤卦。八卦例诸。

这段文字所包含的内容非常丰富，有常见的卦象，乾为天，为君父，为马为龙，但这些在整段文字中只占很小的比例，大部分内容与其并不同类。如讲八宫、世应与飞伏、纳甲（甲壬配外内象）、积算、五星、五行六位等。其云“人事吉凶，见乎其象”，所指之象是指易卦阴阳本始之象，所谓“六位纯阳，阴象在中”，然后以阴阳去对应具体人事。这与前引《焦氏易林》论断吉凶，在所据之象的类别上是不同的。这种不同正是笔者所说的史易与巫易的不同。这样看来，孟、京之学至少包括《周易》爻象学的内容。

但《周易》爻象之学并不是这一派易学的最突出的表现。笔者曾将孟、京易学中卦气说、纳甲说等与时相关的内容与尚良的观念联系起来，并推测是《连山》易学的特点^①。孟、京易学中还有另外一种性质的学说，使我们联想到《连山》易，即应该见载于前面提到的《灾异孟氏京房》的灾异学说。《灾异孟氏京房》今不可见，但从《汉书·五行志》所引《京房易传》可以想见其内容。兹引两条，以见其貌。

《京房易传》曰：饥而不损兹谓泰，厥灾水，厥咎牡亡。

《京房易传》曰：臣有缓，兹谓不顺，厥异霜不杀也。^②

这里先述人事的缺失，然后讲灾异。在其他古文献中还保存着另外一种格式的灾异文字，即先讲灾异，再讲人事之应。

① 参见本篇《〈周易〉用九用六与数字卦用“十”含义试解》。

② 两条分别见中华书局标点本《汉书》1401、1409页。

《京房易传》曰：天鸣必有杀行，民流亡。（《开元占经》卷三）

《京房易传》曰：地坼裂者，臣下分离，不肯相从，灾及王公。（《开元占经》卷四）

这些文字以《易传》为名，在图书分类中也归入易类，这说明其与易有关系，当时人谓为同类。这种关联体现在什么地方，笔者认为，在于本章第一部分所讨论的象与吉凶的关联上，在思维方式上它们属于同类。灾异是以自然之象与人世吉凶联系，易学是以卦象断人事之吉凶。

灾异学说，就其内容讲，与时令、月令性质的内容属于一个问题的两个方面，时令月令所言为时之常态，灾异所言则为时之变态，两者都可以归入时的范畴中。就孟、京易学来看，其所论易之时义也是由常与变对立两方面的内容组成，讲卦气，讲六日七分，是常态；讲灾异，则是变态。从这个角度构想尚艮重时的《连山》易的内容，笔者猜想，它也应该包含两方面的内容。据桓谭讲，《连山》八万言，《归藏》四千三百言，差别非常之大，如果《连山》易也包含讲灾异的文字，那么这种差别就很容易理解。仅以《汉书·五行志》所载《京房易传》的内容看，其分量已相当可观。其原书的字数不难想见。这样去理解《连山》八万言，或许更好。众所周知，易有不易之义，有变易之义，同样包含了对立的两方面的含义。尚时之易的两方面内容正体现了易学的这种特色。

如此来看孟、京易象学，其主体显然应该属于《连山》象学的范畴，关注的焦点是时象。由于我们关于《连山》的知识实在太少，讨论只能到此为止。

综上所述，据易象断吉凶的理论有着深远的文化背景，在这种文化观念下，特定物象的出现与天下吉凶联系在一起。当易发生由巫向史的转变时便运用了这种理论，提出易象说。易象之说本身有一个发展过程。当《周易》产生之初，所谓易象，应该只是指卦体

的内外刚柔等本始之象。春秋以后，随着对易卦的自然化解释，以及易学哲学的发展，易象说有了新的发展，主要是将易卦与天地万物相挂钩。从学派源流看，这种易象观点主要源自巫易。春秋时期，《周易》也经历了象化的过程，其卦爻辞本身成为取象的素材。汉易中的象数学，主要分为三派，一派是侧重于史易之象，重卦体爻位，以荀、虞之学为代表；一派是对巫易之象的传承，以《焦氏易林》为代表；一派侧重于时象吉凶，以孟、京易学为代表。孟、京易学中讲灾异的部分不能说是汉代易学的新事物，它同样是以象昭吉凶的理论为基础，也符合易中包含对立两方面内容的特点。具体地说，灾异说是重时易学的一个侧面，《连山》易中应该有这方面的内容。

第五章 理性与神秘之间： 《周易》卦爻辞的地位

《周易》，这部旧时代的群经之首，其经书的地位在近现代科学思潮的冲击下受到削弱。近现代学人对它的研究，主要从三个方面契入，哲学、历史、卜筮，关注的焦点则是它的卦爻辞。这种现象本身说明，《周易》的卦爻辞兼具理性与神秘的特征。但受分析思维的影响，人们对这种特征不甚措意，而在各自的向度上极深研几，所得论点于《周易》之本义已是有过之而无不及。

笔者以为，《周易》的魅力之所以千年不减，从根本上讲，在于它集中体现了中国文化在理性与神秘之间保持连续的基本特征，这种体现功能是由它的卦爻辞来承担的。本章拟分析卦爻辞是如何将理性与神秘联系在一起的，以及它的这种特征在中国文化更广泛的领域中的体现，从而理解《周易》作为一部经书的意义。不妥之处，希望得到同仁的批评指正。

第一节 卦爻辞的出现

首先讨论《周易》卦爻辞是如何出现的。

众所周知，古有三易，《连山》、《归藏》、《周易》，分别与夏商周三代相对应。《连山》的情况，我们知之甚少，《归藏》因为王家台秦简的出土，又因为马王堆帛书《易传》的发现，其性质与面貌

已相对清晰。其性质，笔者认为为巫易^①。从王家台秦简来看，《归藏》只有卦词^②，其内容与《周易》的卦爻辞相比完全不同。按性质可将其分为两类，一类是以“昔者”起始的占例的记录，如“肫曰昔者效龙卜为上天而支□”^③。由这条记录，大致可以推定，《归藏》卦词中的占筮记录并非都实际发生过，相当一部分应是巫者据以神其事的一种手段。另一类卦词有类于诗，如“兑曰兑=黄衣以生金，日月并出兽□□”，这一类的卦词不多，其性质笔者以为是巫术中的咒语或祝语。这两类卦词，在实际占筮中不能发挥类似《周易》卦爻辞的作用，它们反映了《归藏》的巫易特征。巫易占筮，其吉凶主要由巫判断。

只有通过与《归藏》的比较，《周易》卦爻辞的地位方能得以显现。笔者已提出，《周易》为史易，史易与巫易的最大不同在于其吉凶不是由占筮者个人决断，而需借助于卦爻辞，并有史官参与。有可以据以判断吉凶的卦爻辞是《周易》与《归藏》的最大不同，是巫、史之别的根据所在。

卦爻辞尤其是爻辞的从无到有，需要有一个积累占筮记录的过程。正如卜辞有有意埋藏的现象，易的占筮记录必定也曾经被有意保存过，否则不可能在很短的时间中编定成功^④。根据学者的研究，卦爻辞中的故事最早可以追溯到原始社会，可以推想，在编《周易》之前，这种积累过程已经十分漫长。

从卦爻辞看，并不是所有的卦爻辞都是一个真实的故事，尽管有人试图证明这一点。最明显的就是乾卦，其卦辞为“元亨利贞”，其爻辞分别为“潜龙勿用”、“见龙在田，利见大人”、“君子终日乾

① 参见拙著《从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变》第二、第三章的相关讨论，山东人民出版社2008年。

② 当称“繇词”，帛书易传《易之义》有“五繇”，其中《周易》卦爻辞均有，为与其相区别，这里称“卦词”，因为《归藏》没有爻辞。

③ 本文所引《归藏》皆为王家台秦简，见王明钦《王家台秦墓竹简概述》，载艾兰、邢文编《新出简帛研究》，文物出版社2004年。

④ 笔者接受文王囚羑里演周易的说法。

乾夕惕若厉无咎”、“或跃在渊，无咎”、“飞龙在天，利见大人”、“亢龙有悔”。这里的主角是龙，恐怕很难将其解释为具体的故事。另有一些卦爻辞，解释为故事似乎也不妥，如临卦，其卦辞为“元亨利贞，至于八月，有凶”，其爻辞分别为“咸临贞吉”、“咸临吉无不利”、“甘临无攸利既忧之无咎”、“至临无咎”、“知临大君之宜吉”、“敦临吉无咎”。将此卦说成是故事也有明显的困难，其前两条爻辞的主体内容相同，文字本身已极简略，还要重复，这不符合编故事的逻辑。类似的卦爻辞在《周易》中还有，笔者认为那些都不太可能是一个故事。除此之外，有些卦爻辞只记有吉凶断语，没有任何其他文字，如大壮九二为“贞吉”，解初六为“无咎”，萃九四为“大吉无咎”。这些爻辞的存在，对于卦爻辞为完整故事的说法都是不利的。

为什么有长时间的记录，却不能凑齐六十四卦的卦爻辞？具体原因无法尽知，但有两点必须考虑：第一，关于每一卦的特性，它利于做什么，不利于做什么，笔者认为是以实际占验为基础的，而不是系辞之人仅凭卦象判断得了的。筮得某卦某爻，巫者断为吉，而事情的结果确如其言，这样的占筮就会被保留下来。编纂之时，对这些记录必定还要加以比较与总结，然后形成卦爻辞。这个认识可以在卦爻辞得到证实。

与前面提到的只记吉凶判断之结果的爻辞比较，有些卦爻辞中记录了不同事类的不同结果。如无妄的卦辞，“元亨利贞，其匪正，有眚，不利有攸往”。“元亨利贞”表示此卦卦性很好，但其中又有“不利有攸往”，即想出门时筮得此卦，是不利的。其所以出现这种现象，应该有实际占例的根据。至于像屯九五的“小贞吉，大贞凶”，蒙上九的“不利为寇，利御寇”，否六二的“小人吉，大人凶”，恒六五的“妇人吉，夫子凶”，遯九四的“君子吉，小人凶”，小过卦辞的“可小事，不可大事”，这些具有明显对特点的吉凶判断，笔者认为，应该是以实际占例为基础提出的。至于卦爻辞中经常出现的“利见大人”，“利有攸往”，“利涉大川”等，只能说明这些事情是当时人关注的事，而所以出现在一些特定的卦中，也应是

在实践中得到检验了的^①。由于有以实践为基础的原则，系辞之时，出现卦爻辞短缺就是可以理解的。

第二，也是更重要的一点，在于巫易《归藏》本无爻辞，从情理上判断，在巫易时代，人们不会有意识地按爻位记录下占验结果，而更可能是按卦来记录。爻辞则是在这些记录的基础上，根据特定规则，对其进行分解而成的。现在的爻辞中，有些明显是根据一条卦辞分解而来的。如前引的乾卦，主角为龙，本身不可能是一个真实的故事，但在《归藏》中有一条卦词可与其相联系，即前引肫卦的“效龙卜为上天”。乾卦的爻辞所反映的正是龙从潜伏状态到在天以至亢直的过程，它们应该是由《归藏》中所虚构的“效龙卜为上天”一事解析而成的。又如临卦，如果临可以解释为治理民众，它的爻辞显然也是对这件事的进一步分梳。事实上，并不是每一件事都可以这样去分解，尤其遇到一卦中有多件事时。这样就使得爻辞呈现复杂的面貌。一方面，有些爻只记吉凶断语，另一方面，不同卦中又有话语重复的现象。

这些现象的存在，使得从表面上用一条规则归纳卦爻辞的特征难以实现。但这并不妨碍我们从总体上把握卦爻辞的地位。《周易》是一部占筮书，这个认识已基本得到认可。只要将其与龟卜之书进行对照，就可以发现这个特征。但除此之外，它还有更重要的内涵，孔子晚而喜易，说是“求其德”。《周易》之德蕴藏在其卦爻辞之中，它反映了系辞之人的价值观，是《周易》之为经书的根据所在。

第二节 尚中与断志

《周易》的经书地位是由孔子确立的，其成立的基础是其中所蕴涵的价值观。对此，彖、象传中已有阐发，其核心是对中正价值的强调。根据现代学者的研究，彖、象传中对卦爻辞核心价值理解

^① 这样讲，没有否认观象系辞的传统说法的意思，观象系辞应该是在实践检验的基础上，在为六爻系辞的过程中所依据的原则。或者没有占筮实例，只能由系辞之人凭卦象来操作。

是有根据的。就尚中的观念来说，笔者检查了六十四卦中二、五之爻吉凶判断的情况，其中只提到“凶”或“吝”或“悔亡”，共十一条，而只提到“吉”则超过五十条，另外，没有吉凶判断，以及结果一般的（如无咎、无悔）超过三十条，或吉或凶的有十几条。其他爻位，初、四爻位，吉多于凶，但其比例明显不如中位这样大；三、上爻位则凶明显多于吉。从这样一个吉凶配置的情况看，按照笔者前面对系爻辞过程的理解，认为系辞之人有尚中的观念是可以成立的。

必须指出的是，上面的分析是建立在通常的八卦分析法基础上的，二、五之爻只有在八卦分析法的基础上才都可以说是居中位。在《易象源起论》中，笔者讨论了《周易》系辞并非以八卦分析法为基础，而是强调爻位变动，与这里的论述似乎矛盾。但这并非不可调和。首先要确立一个基础认识，《周易》系辞首先是对爻位变动的认识基础上的。然后看它为什么要同时兼顾八卦分析法。笔者以为，这里正可以反映作《周易》之人的沟通理性与神秘的苦心。

据前所论，尚中的观念是通过对占筮结果的安排体现出来的，这样安排的目的是为了引导巫者或者盲目相信占筮的人趋向理性，形成尚中的观念。而对那些人来说，他们对六画卦的认识是认为它是由内外两个三画卦构成的。按笔者的看法，《周易》以前的《归藏》对六十四卦的认识正是以八卦分析法为基础的^①，这种分析法当是巫易的基本特征。也就是说，系辞兼顾八卦分析法，与作《易》者期望这部筮书应具有特别的功能联系在一起，如果系辞时不兼顾八卦分析法，这部书就达不到它的目的。这并不代表作《易》者本人对六画卦的认识。

为《周易》系辞之人有尚中的观念，与易之从巫到史的转变正相吻合。史，甲骨文作“又（手）”持“中”之形，尚中本是史官的特点。据前所论，系辞是在以往占筮实例的记录基础上完成的，记录之人应该是史官，系辞这件事必有史官的参与。故卦爻辞体现尚

^① 参见本篇《孔子论易与三易融合》第四小节。

中的精神是很自然的事。

卦爻辞崇尚中正的价值意味着什么？《系辞上传》“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，中正与方的内涵可以相通^①，尚中正在某种意义上可以视为尚圆的对立面。按照《系辞传》的理解，这种对立中又蕴涵着神与知的对立。神与知，笔者理解，就是我们这里讨论的神秘与理性。《周易》显然同时具备这两种认知形式，具体地说，就体现在它的卦爻辞上。卦爻辞崇尚中正，就意味着将对事物吉凶的判断由一种神秘的方式转向理性的方式。也就是说，卦爻辞具有帮助理性地判断事物吉凶的功能，从而将神秘的占筮与理性的判断结合起来。

这种功能是如何体现的？首先要说明的是，判断吉凶由神秘向理性方式的转变，是与整个社会文化从巫到史的转变相适应的。占卜的从巫到史的转变不仅仅发生在易占上，龟卜也发生过从巫到史的转变，不过时间要早得多。伪《古文尚书·大禹谟》中有一句话，“官占惟先蔽志，昆命于元龟”^②，伪孔传解释说，蔽，断也。此句意为官占在命龟之前，要先断志。笔者认为这体现了占卜从巫到史转变的关键，《周易》卦爻辞所发挥的帮助人理性地判断吉凶的功能也应该从这个角度去理解。

断志，学者或将其理解为占卜前对事件或状态所作的一种情理上的推断^③。这是一种比较稳妥的理解。笔者以为，尽管《大禹谟》的那句话是说，在占卜之前，应先断其志，而《周易》的卦爻辞则有定本，两者似乎不可相提并论，但如果考虑到《龟书》的存在，可以推测，所谓先断其志，是根据《龟书》中的繇词进行的，并不一定意味着在所要问卜的事情上已经有了主意，而问卜只不过是

① 参见拙文《政治的发生：斯文论之二》，哈佛燕京学社2008年苏州年会论文。

② 此语又见哀十八年《左传》“君子曰”引《夏书》，本身不伪。

③ 沈培《从战国简看古人占卜的“蔽志”》，载《古文字与古代史》第一辑，台北：“中研院”史语所，2007年9月。此据复旦大学“出土文献与古文字研究中心网站”所登文本。

了参考。如果此论可靠，《周易》的卦爻辞正是为了断志之用。

志，心之所至。对于巫易来说，其判断吉凶的途径是巫之游魂，魂与心联系在一起，所以巫者占筮所判断的吉凶结果也可以说是其志的反映。对于官占来说，要杜绝巫者的影响只能自己断志，那么他们只能借助于龟书或卦爻辞。对于一个熟读龟书或卦爻辞的人来说，每一次占卜开始之前，他已经断志了，龟书与卦爻辞为占筮结果的判断预先提供了方向。众所周知，《周易》卦辞，又名彖辞，彖者断也。卦辞的内容，除个别卦以外（观、晋），一般都有关于卦性的说明，或者交代该卦利某事与不利某事，这就为判断占筮结果确立了基本的方向。从断志的角度来理解卦辞，应该没有问题。

卦爻辞用于断志，其理据在于它本身是“言”。《系辞上传》提到易有圣人之德四，其中有“以言者尚其辞”，这里所说的辞，就是指卦爻辞^①。这是从提高人讲话的文采的角度讲的。从断志的角度讲，主要是指“言”可以作用于人心。比如说，系辞之人想把尚中的理念贯彻到卦爻辞中，他在二、五爻位就多系“中”字，如《师》九二“在师中吉”，《泰》九二“得尚于中行”，《家人》六二“无攸遂在中馈”，《夬》九五“中行无咎”，《丰》六二“日中见斗”。在中位爻辞中出现“中”字，对于强化“中”的观念是有帮助的^②。

“言”还有另外一个作用，它是前言往行得以流传下来的一个载体，前言往行中包含着前人之德行，对于尚德的周人来说，卦爻辞中那些劝德的词句无疑具有断志的功能。大畜象传讲，“君子以多识前言往行，以蓄其德”。我们可以用这句话来概括卦爻辞对于断志所发挥的作用。

人事的吉凶，从根本上讲，蕴藏在人事之中，前面讲的断志的内容都是针对人事立论的，这是对待人生的理性的态度。卦爻辞，

① 孔子有“不读《诗》，无以言”之说，联系到学者讲的卦爻辞就是古诗的说法，这句话可以与“以言者尚其辞”相联系。

② 必须指出的是，“中”字出现在中位有强化尚中观念的作用，但并不意味着“中”只能出现在中位，爻辞中另有六个“中”字，分别出现在三位与上位，各三次。

在这理性的内核之外，披上一层神秘的外衣，这实际上是借助神之吉凶的启示确立人事的规范，所谓圣人以神道立教，这是其中的一种形式。《周易》之所以能够成为一部经书，正在于其卦爻辞的理性的内核。

第三节 理性与神秘的分离

《周易》在后来的流传发展中，其卦爻辞兼具理性与神秘色彩的特色又有了新的发展，一方面，人们依托它进行理性的发挥，使其面貌进一步理性化。另一方面，则是从卦象来解卦爻辞，将其进一步神秘化。下面分别考察这两方面的发展情况。

众所周知，古人有所谓赋诗断章，“断章取义”，即由此发展而来。《周易》的卦爻辞曾扮演了与《诗经》类似的角色，成为引发人们关于德义的思考与论说的基础。这些论说完全是理性的。传世本《系辞传》中就保存了十八条孔子论爻辞的话，学者已有论说^①。马王堆帛书《易传》中也保存了很多孔子以及后来的人就卦爻辞所作的阐发，这里选择两则可能不是孔子的论说来看看一般经师对卦爻是如何阐述的。

帛书《昭力》中，昭力问先生^②，《易》中有无卿大夫之义，有无国君之义，言下之意，读《易》对做卿大夫、做国君究竟有没有意义，先生分别举了三条爻辞作答，肯定了《易》中包含做卿大夫与国君的道理。这里举一条为例，看看古人是如何将辅助占筮的卦爻辞引向理性论说的。

《昭力》中先生所举三条包含卿大夫之义的爻辞中有一条是师之左次，这是师卦六四爻辞“师左次，无咎”。先生是这样论说的，“昔之善为大夫者，必敬其百姓之顺德，忠信以先之，修其兵甲而卫之，长贤而劝之，不乘胜名以教人，不羞卑隰以安社稷，其将督诰

① 王博：《易传通论》，中国书店2003年，186—191页。

② 《昭力》的“子曰”，或以为是孔子，这里存疑。

(?)也，吐(?)言，以为人次；其将报□，□□□一，以为人次；其将取利，必先其义，以为人次。《易》曰：师左次，无咎。师也者，人之聚也；次也者，君之位也。见事而能佐其主，何咎之有？”^①就这条爻辞的本义来说，或当如李镜池先生的解释，他说，“左次：在左边驻扎。再宿为信，过信为次”^②。但《昭力》中先生的以次为君之位的解释并非没有根据，师之九二爻辞有“王三锡命”，上六爻辞是“大君有命，开国承家。小人勿用”，如果师卦是一个完整的故事，君或有可能在师中，次也就可以是君之位了。但即便如这位先生所解，从这条简短的爻辞中也很难读出如他所阐发的大夫之义。显然，这句爻辞只是先生阐发其所主张的卿大夫之义的依托。

帛书《繆和》保存了一些类似《礼记·坊记》诸篇引《书》《诗》以证己说的体例的文字，其引《易》都是用“《易》卦其义曰”引出具体的爻辞。而其所要证成之义，实际都是对历史的解读，当然这种解读也是理性的。举一条比较短的论说为例，“吴王夫差攻当夏，大子辰归冰八管，君问左右，冰□□□□□□□□□□□□□□□□，注冰江中上游，与士饮，其下流江水未加清而士人大悦，斯垒为三遂而出击荆人，大败之，袭其郢，居其君室，徙其祭器。察之，则从八管之冰始也。〔易卦其义曰：鸣谦，利用〕行师征国”。这里用的是谦卦上九爻辞，该爻辞在这里所起的也只是桥梁的作用，通过它，作者把自己对历史的理性解读与易卦联系起来，借助易的权威来证成己说。但从其所引爻辞，也很难读出作者所要阐发的义理。

上述现象，一方面体现中国古代学人阐发其思想学说的一个特色，另一方面，可以将其视为维护卦爻辞之理性地位的一种努力。在《周易》的流传过程中，人们多倾向于将其理解为一部神秘的经典，对于卦爻辞引导神秘以向理性的努力往往不予重视，反而过度阐发观象系辞之说，使卦爻辞本身完全神秘化。上引的两则借助卦爻辞阐发义理的例子，是对这种现象的反动。

① 文字据陈松长《马王堆帛书〈繆和〉、〈昭力〉释文》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社1995年。文字从简。

② 李镜池：《周易通义》18页，中华书局1981年。

卦爻辞被神秘化，主要表现在用卦象来解释卦爻辞的来历，严格按照观象系辞的原则来理解每一句卦爻辞。这个现象也有一个从产生到发展的过程，最早出现是在春秋时期。昭五年《左传》有这样一段记载：

初，穆子之生也，庄叔以《周易》筮之，遇《明夷》之《谦》，以示卜楚丘。楚丘曰：“是将行，而归为子祀。以饒人入，其名曰牛，卒以饒死。《明夷》，日也。日之数十，故有十时，亦当十位。自王已下，其二为公，其三为卿。日上其中，食日为二，旦日为三。《明夷》之《谦》，明而未融，其当旦乎，故曰‘为子祀’。日之《谦》，当鸟，故曰‘明夷于飞’。象日之动，故曰‘君子于行’。当三在旦，故曰‘三日不食’。离，火也；艮，山也。离为火，火焚山，山败。于人为言，败言为谗，故曰‘有攸往，主人有言’。言必谗也。纯离为牛，故曰‘其名曰牛’。谦不足，飞不翔；垂不峻，翼不广，故曰‘其为子后乎’。吾子，亚卿也，抑少不终。”

这段文字中，卜楚丘根据卦象与筮得的《明夷》初九爻辞，预测了穆子未来的命运。值得注意的是，楚丘在解释其预测结果的过程中，还顺便引用卦象解释了《明夷》初九爻辞的由来。“日之《谦》，当鸟，故曰‘明夷于飞’。象日之动，故曰‘君子于行’。当三在旦，故曰‘三日不食’。离，火也；艮，山也。离为火，火焚山，山败。于人为言，败言为谗，故曰‘有攸往，主人有言’”。这是至目前为止所能见到的最早的以取象说所得的卦象解释爻辞的例子。后来所谓的象数易学，其精神与卜楚丘解易的精神是相同的，只不过取象的范围大大地扩展了。

这个现象，笔者以为是与三易融合联系在一起的，而非《周易》独立发展所能出现。前面已经讨论，给六十四卦、三百八十四爻系上卦爻辞，是以被实践所验证了的占筮实例为基础的，观象系辞的原则主要体现在给六爻系辞上，而所谓的象主要是指爻位关系。从

目前的卦象学说来看，卦象是以单卦即三爻画为基础的，至少是两爻，即所谓半象，还没有以一爻为基础的卦象说。而我们知道，《归藏》没有六爻辞，所以，要求作《易》者在系辞之初即按后来人所理解的卦象体系为三百八十四爻系辞，恐怕是难以做到的。

退一步讲，即便我们承认卦爻辞从卦象的角度讲无一句无来历，就占筮行为而言，准确地判断吉凶是追求的首要目标，而在《周易》编定后，判断吉凶的依据已经确立，卦象也没有发展的必要。从作为占筮书的阜阳汉简《周易》的情况来看，卦象在占筮实践中确实已经无足轻重。但从卦象自身的发展看，汉代是卦象大发展的时代，不仅由巫易而来的卦象充分发展，如《焦氏易林》，按尚秉和先生的解读，其所载卦象远远超出了《周易》卦爻辞的范围。即便是《周易》的爻象学也有很大的发展。总之，笔者认为，三易卦象各有自己独立的发展系统^①，春秋时代有专门的《易象》书就是证明。另外，春秋时期的占筮也可以脱离《周易》卦爻辞来操作，当时有一些占筮就没有依据《周易》卦爻辞。这意味着易学在春秋时代并不只《周易》一支，现在看，至少还有《归藏》一系，把《周易》之学发展过程中出现的附加现象完全理解为《周易》自身的属性，未必尽合实际。

将《周易》神秘化的趋势与对其卦爻辞作“断章取义”式的理性阐发联系起来，可以看出，春秋时代，是《周易》解释学开始分化发展的时期，此后就逐渐形成了后来所谓的象数易学与义理易学。卦爻辞，是他们共同关注的焦点。此时的卦爻辞，我们仍然可以说，它连接着理性与神秘的两极，但与其在西周时代的介于两极之间的角色，已不可同日而语了。

第四节 卦爻辞所体现的文化特征

现在可以来考察卦爻辞本身所具有的文化特征了。

^① 参见本篇《易象源起论》。

据上所论，卦爻辞多为占筮实例的纪录，但也有个别卦辞与一些爻辞中间没有吉凶悔吝无咎等判断语。卦辞如观卦的“盥而不荐，有孚颙若”这句卦辞，按李镜池先生的解释，是讲“因为用作祭牲的俘虏被打伤，伤得头青脸肿，不宜用于献神”，所以献祭无法实现。其真实意图是要“说明观察要从具体情况出发，不能一律看待”^①。从这句卦辞本身确实看不出这个卦是吉还是凶，如果李镜池先生的解释能够成立，它是想说明某种道理，这符合前文关于断志的讨论。

与卦辞相比，没有吉凶判断的爻辞要多一些，笔者统计有六十八条，有些卦中这样的爻辞有五条之多，如蹇卦，初六，往蹇来誉；六二，王臣蹇蹇，匪躬之故；九三，往蹇来反；六四，往蹇来连；九五，大蹇，朋来。这样的爻辞的出现，一方面说明了本文第一部分所讨论的卦爻辞的短缺问题，另一方面也说明了系辞之人除了为辅助筮占外，还有劝德的意愿。关于卦爻辞中劝德的意识，杨庆中先生有比较详细的讨论^②。

这里值得关注的是，为什么在一部卜筮书中能够出现有关崇尚德行的理性论说？从现代的视角观察，尤其从西方宗教文化的背景出发，这种现象有点不伦不类。这个现象只能放到一个更宽广的中国古代文化的背景下，才能得到理解。

不少学者提到，中国古代的圣王同时兼具巫的特征，李泽厚先生称其为政治文化中的巫史传统^③。这个现象本身即是中国古代文化在理性与神秘之间保持着连续性的特征的体现。《史记·日者列传》载贾谊之言，“吾闻古之圣人，不居朝廷，必在卜医之中”，这是讲古代的圣人要么做官，要么从事卜医之事，这后来被运用到读书人的身上。这也是上述中国文化特征的具体表现。

《周易》卦爻辞，作为出自史官之手的文字，同时兼具筮占实例

① 李镜池：《周易通义》，中华书局1981年，第42页。

② 杨庆中：《周易经传研究》，商务印书馆2005年，100—107页。

③ 李泽厚：《说巫史传统》，载李氏著《己卯五说》，中国电影出版社1999年。

的记录与劝德之语，这本身也不新奇。下面我们来看《归藏》。据前所论，《归藏》卦辞有两类，一记事，一记言，所记之言可能是咒语，可能是祝语，其文字本身并不神秘，不过其用途具有神秘的特点，这可以理解为巫言。与《归藏》类比，《周易》的卦爻辞也包含了两类文字，一类是占筮实例的记录，一类是所谓言。当然这只是在形式上继承《归藏》卦词的特点，是巫史文化继承性的反映。

再看古代祝官的文字。《逸周书》有《商祝》《周祝》两篇，《商祝》记事，《周祝》记言，两篇文字都没有神秘的特点。祝官，是古代宗教类职事之官，其职掌除一些宗教性的祭祀外，还有一些巫术性的活动。据《周礼》，小祝“掌小祭祀将事侯、禋、禘、祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥灾兵，远罪疾”。这个祝号究竟如何，已难得其详，但作为巫术中使用的语言，其性质应与《归藏》中祝语相近。也就是说，在祝官所掌范围内，理性与神秘的内容可以并存。

祝、宗、巫、史，从大的分类看，同属宗教类职官，所以他们的文字有相似的形式。但从古代宗教有巫统与血统的划分看^①，巫属巫统，祝、史属血统，他们的文字在内涵上又有区别，最明显的就是血统文字具有理性的特征。祝官言辞中，理性与神秘可以并存，《周易》卦爻辞本是史官之辞，祝史性质相近，卦爻辞中出现这种现象也就不难理解了。

随着理性的进一步的发展，卦爻辞融理性与神秘于一体的文化特征并没有发生改变。郭店简《语丛》讲“易所以会天道、人道”，其所体现的仍是过去的文化特征，因为天道仍然与人的吉凶祸福联系在一起。此时承担联结理性与神秘之功能的还是卦爻辞，只不过人们赋予了它更多的承载。同样，经过理性的突破，经过所谓轴心时代，这种保持着理性与神秘之间连续性的文化特征在中国文化中仍在延续。

在中国古代哲学尤其是早期儒家的哲学中仍然保留了神秘主义

^① 参见前掲拙著第一章。

的内容。像孔子讲的“河不出图，凤鸟不至，吾已矣乎”，“天生德于予，桓魋其如予何”，以及他晚年哭麟，都反映了他的思想中有神秘的内容。像子思于《中庸》中讨论的君子之道，肇始于夫妇，及其至也，虽圣人也有所不及。圣人在《中庸》中是可以赞天地之化育，与天地参的人，圣人本身已极具神秘感，子思理想中的君子，还要超越圣人，其神秘性可想而知。子思的君子之道显然也具有融理性与神秘为一体的特征。到第三代儒学，郭店简中的《五行》，其君子道中已包含了圣道，笔者以为，这种观念是以神秘主义修炼为基础的。其思想更是集神秘与理性为一体。此外，像《管子·内业》，按《汉书·艺文志》的分类为儒家，其中直接叙述了神秘主义的修炼。像《庄子》中记载的假托孔子与颜回的关于心斋、坐忘等神秘主义修炼的对话，郭沫若先生以为是颜氏之儒的记述^①。这些都说明了早期儒家哲学与神秘主义的关系。

即便到了孟子，其思想已很少神秘色彩，但其对人生境界的描述中仍为神秘保留了一席之地，并且是最高境界，所谓“圣而不可知之之谓神”（《孟子·尽心下》）。《礼记·乐记》有君子曰“易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神”，天与圣对应，其曰“天则神”，与孟子的“圣而不可知之之谓神”，认识相近。到了荀子，则有“尽善挟治之谓神，万物莫足以倾之之谓固，神固之谓圣人”（《荀子·儒效》），虽然神的境界低于圣，并且其对神的理解可以从理性的视角来把握，但保留“神”这个语词并将其作为人的一种境界，说明他没有与神秘完全划清界限。

早期儒家思想的这个特点，目前看，没有直接的证据可以证明是受了《周易》的影响，笔者更愿意从一种文化特征的角度来理解这种现象，因为《周易》本身也是这种文化背景下的产物。当然，作为一部经书，它可以通过人们对它的阅读来反哺这种文化，这样来理解，似乎又可以说早期儒家思想中的这个特点是受了《周易》

^① 郭沫若《儒家八派的批判》，载《十批判书》，见《郭沫若全集》历史编第二卷，人民出版社1982年。

的影响。尤其是后来，由于今文经学的影响，《周易》成为群经之首，其对这种文化的反哺作用更不能低估。

汉代文化中有一种特殊的现象，即将通常认为是理性的经典作非理性之用，使经典本身蒙上一层神秘的色彩。如后汉人向栩主张通过诵读《孝经》以退敌兵^①；如将一些具有神秘特征的著述冠以经典之名，比如很多纬书。这似乎与《周易》的情形正好相反，《周易》是神秘载体与理性语言的结合，纬书则是理性的载体与神秘的语言的结合。从理性发展的角度讲，这种文化现象相较于战国时代，可以说是一种倒退，但从中国文化自身所具特征的立场看，这种倒退不过是社会趋于稳定后民族心理特征在文化上的自然呈现。

可以通过西汉时代一位卜者的话来总结这种现象。《史记·日者列传》记载，宋忠与贾谊同赴长安市中寻找圣人，司马季主方与弟子闲聊，见二人“类有知者，即礼之，使弟子延之坐。坐定，司马季主复理前语，分别天地之终始，日月星辰之纪，差次仁义之际，列吉凶之符，语数千言，莫不顺理”。尽管司马氏的数千言没有被记录，但从这些简略的记载看，他讲的内容涉及今天所谓理性与神秘的内容。《史记》说这些论述莫不顺理，使我们有理由相信，司马氏的论说是内在连贯的一个整体，也就是说，他在论说天地、日月星辰、仁义、吉凶时，认为这些内容之间是连续的，有关联的，其给人的印象也是如此。从这个角度去观察前述现象，在理解上就不会有障碍，因为这是中国古代文化的一个基本特征。

综上所述，《周易》卦爻辞集中体现了中国古代文化保持理性与神秘之间连续性的基本特征，其初衷是要限制巫者对占筮结果的个人决断，为占筮提供“蔽志”（断志）的依据。卦爻辞中凝聚了系辞之人的价值观与文化理念，从而将神秘的占筮与理性的态度结合在一起。纯从卦象理解卦爻辞，是对《周易》性质的歪曲。

^① 《后汉书·独行传》，中华书局标点本。

第六章 孔子论易与三易融合

众所周知，孔子是中国文化史上最重要的人物，他是上古文化的集大成者，更重要的是，上古不同特征的文化在他这里被融为一体，他自己说是述而不作，而事实上他在继承上古文化的基础上，开创了一种新文化、新学术。以孔子所十分重视的礼来说，《礼记》记载了三代之礼的不同特征，孔子自己也说夏礼吾能言之，殷礼吾能言之，郁郁乎文哉，吾从周，三代之礼的差别是很明显的。但在孔子关于礼的论说中，并不作有意区分，而只用一“礼”字，也就是说，他已将三代之礼融而为一，所谓“三代之礼一也，民共由之”（《礼记·礼器》）。用轴心时代的理论来理解，孔子的创造并不显奇怪。在这个时代，人类的主要文明都获得了哲学上的突破。孔子融三代之礼为一，也是一种哲学意义上的突破，他将礼作为一种独立的价值，从三代不同的表现形式中抽象出来，显然是一种突破，是从宗教向哲学的发展。

在易学发展史上，孔子扮演了类似的角色。古有三易，《连山》《归藏》《周易》。据《礼记·礼运》记载，孔子曾之杞得《夏时》，之宋得《坤乾》。《坤乾》为商易《归藏》，笔者已有疏证^①，而各种迹象显示，《夏时》当即《连山》^②。《论语·述而》记孔子之言，“五十以学《易》，可以无大过矣”。这里的《易》作为专名，指《周易》。如此，则孔夫子学综三易。在传世本《周易·系辞传》中，保

① 参见拙著《从巫术到数术》第二章，山东人民出版社2008年。

② 参见本篇《〈连山〉试解》。

存了一些孔子论易的资料。在马王堆帛书《易传》之《二三子问》《易之义》《要》篇中，则有大量以“子曰”开始的论易资料，根据文本中有学生问孔子的记录，笔者认为，这些以“子曰”开始的易说资料都是孔子易学思想的反映。透过这些资料，可以看到，孔子在三易的基础上，对三易进行了综合提炼，创造出了独立的道器兼备的易学。这是有意识地融合三易，也是从宗教向哲学发展历程中必然出现的现象。

对帛书《周易》的卦序进行分析，确实可以得出三易在东周以后出现了融合的结论，而据前章所论^①，至少公元前五三七年（鲁昭公五年），已出现三易融合的迹象。本章拟对此问题进行讨论，重点放在孔子论易上。

第一节 三易损益

首先要区分三易损益与三易融合这两个概念。孔子曾经说殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。可见损益是就后代文化对前代文化的增删而论的，而前代文化在后来的发展变化过程中出现后代文化的因素，是不能称为损益的，或者叫发展，或者叫融合。另外，后代文化在后来的传承变迁中重现前代文化的因素，这也不能叫损益，这只能理解为融合的结果。这些情况在三易的发展过程中，都曾出现过。先简要讨论三易损益的问题。

从现有资料来看，讨论三易损益，条件似乎并不充分，但这个问题并非无法讨论。三易中可以作为讨论损益问题的基点，条件最好的是《周易》。《连山》时代最早，无所谓损益；《归藏》的条件也不好，前面的《连山》几乎没有文本可供参考，而它自身也是残缺不全。所以选择《周易》作为基点。

按照笔者的看法，《周易》与前面的《连山》《归藏》，性质不同，在具体的卜筮方法上，《周易》对前面二易是以变革创新为主，

^① 参见本篇《理性与神秘之间：〈周易〉卦爻辞的地位》。

这里重在发掘其对前代二易的继承。宋人早就指出,《周易》在卦名、卦爻辞上有用商的情况^①,帛书《周易》与秦简《归藏》的出土,更加强了对《周易》卦名用商的认识^②。本章拟从思想的角度来看《周易》对前代的继承。

在展开具体的讨论以前,有必要说明一点,尽管笔者认为早期易学史有从巫到史、从巫术到数术的发展过程,但并不认为巫术阶段的易学就没有有价值的思想精神。比如说,笔者认为《连山》易学的思想重视恒常之道,而孔子也引南人之言说,“人而无恒,不可以作巫医”,巫也好,巫易也好,具有恒常精神是允许的。

《易传》所论的易之义,来源于商人的,最明显的是尚中正的思想。在彖、象传对卦爻辞的解释中,经常运用中、正,这里仅录中正或正中连言的例子,以观其状。

需象,位乎天位,以正中也。

讼象,利见大人,尚中正也。

履象,刚中正,履帝位而不疚,光明也。

同人象,文明以健,中正而应,君子正也。

大观象,大观在上,顺而巽,中正以观天下。

离象,柔丽乎中正,故亨。

益象,利有攸往,中正有庆。

姤象,刚遇中正,天下大行也。

巽象,刚巽乎中正而志行。

节象,说以行险,当位以节,中正以通。

需象,酒食贞吉,以中正也。

讼象,讼元吉,以中正也。

比象,显比之吉,位正中也。

① 李过《西溪易说》原序,四库全书电子版。

② 于豪亮《帛书〈周易〉》,原载《文物》1984年第3期,收入黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》(第一辑);邢文《秦简〈归藏〉与〈周易〉用商》,《文物》2000年第2期。

豫象，不终日，贞吉，以中正也。

随象，孚于嘉，吉，位正中也。

晋象，受兹介福，以中正也。

姤象，九五含章，中正也。

井象，寒泉之食，中正也。

艮象，艮其辅，以中正也。

用中正的观念去理解卦爻辞，反过来可以理解为《周易》在系辞时，就秉持了中正的观念，笔者在讨论《周易》卦爻辞时，曾提到这一点^①。现在的问题是，尚中正的观念，是否是西周人所固有，笔者的回答是否定的。在西周初年的诰誓中，这种观念几乎没有体现，而在商代的甲骨文中，有大量的卜问事情正不正的记录，也有不少的立中的记录，笔者以为，这些卜辞反映了商人尚中正的观念^②。可以认为，《周易》的易学思想中尚中正的观念来源于商人。这种观念经过《易传》的阐发，已被认为是《周易》的基本思想之一。

尚中正虽不好说是《归藏》的思想，但《周易》易简的观念应该是继承自《归藏》。

首先要指出的是，易与简是乾坤二卦之德，乾德易，坤德简，这在《系辞传》中有明确表述。

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从……易简而天下之理得矣，天下之理得而成位乎其中矣。

夫乾，确然示人易矣；夫坤，隤然示人简矣。

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下至顺也，德行恒简以知阻。

在帛书《系辞传》中，“简”字都作“閒”。众所周知，“閒”字又可

① 见本篇《理性与神秘之间：〈周易〉卦爻辞的地位》。

② 详参拙文《政治的发生》，哈佛燕京学社2008年苏州论坛论文。

以理解为“闲”字，易简也可以理解为易闲。易字在前，简字在后，是因为《周易》是以乾为首，如果是商易《坤乾》，易简之理则可以表述为简易之理。简易也可以理解为闲易。

据《管子·水地》记载，宋人闲易而好正，这个特征在祖籍为宋的孔子身上有鲜明的体现。如果前面的分析不误，可以判断，宋人闲易的特征在他们的《坤乾》或《归藏》也是有体现的，所谓坤为闲（简），乾为易。如此说来，易之易简之义不是从《周易》开始有的，而是商易《坤乾》所包含的思想精神。

另外，《周易》改《归藏》恒我卦为恒卦，其中固然有改巫易性质的考虑，但也可以理解为对“恒”的观念的重视。根据笔者最近的研究，恒常是《连山》最重要的观念^①。这也可以视为对前代的继承。

由上对《周易》部分观念的简要分析可知，三易沿革中确实存在损益问题。

第二节 三易融合之一：统一卦体的出现

现在讨论孔子对易学的论说中所体现的三易融合趋向。

毫无疑问，孔子论易，首先需要在三易中选择一个文本为基础。与他在礼学上从周的态度相似，在易学上，孔子也倾向于具有“文”的特征的《周易》。在马王堆帛书易传《易之义》所记录的孔子论易的词句中，经常出现“文”字。比如：

故武之义保功而恒死，文之义保安而恒穷。是故柔而不狂（？枉），然后文而能胜也；刚而不折，然后武而能安也。

‘群龙无首’，文而圣也。坤六柔相从顺，文之至也。

‘龙战于野’，文而能达也。

遁之‘黄牛’，文而知胜矣。

^① 参见本篇《〈连山〉试解》。

这样的例子还有不少，并且中间还提到“文德”“文人”等词汇，应该说，孔子在继承上古文化时的取舍标准是相同的，即视其是否具有“文”的特征。不过，这仅限于文本的层面上，在道的层面上，孔子将三易的思想精神融为一体。这种融上古三种易学思想精神为一体、以具有“文”的特征的《周易》为载体的新易学，就是孔子所创造的易学新形态。

孔子融三易精神为一体，显然不能通过对三易思想的条分缕析来判断，而要通过由三易的共性与后世易之形态与思想的关联来认识。下面就试作论述。

首先一点，据《周礼》记载，三易都有经卦八，别卦六十四，这与流传至今的《周易》是相同的。从卦体的基本形式上，根据考古发现的数字卦的材料可以判断，三易的卦体都是用六个数字来表现的，但传世本《周易》都是用所谓阴阳爻的形式。这个不同，或者说现在见到的阴阳爻的卦体形式，是三易融合的结果。从上海博物馆藏战国楚竹书来看，《周易》至少在战国中期已经采用了与后来属于同一性质的卦体形式了。《归藏》，根据湖北江陵王家台出土的秦简《归藏》，其卦体形式也不再是数字卦形式，而与今本《周易》的卦体性质相同，即用两种符号表示阴阳刚柔。出土的汉代两种《周易》的卦体，都是用两种符号表示阴阳刚柔。所缺的是《连山》卦体的材料，但可以推断，战国时代《连山》的卦体形式也应该是用两种符号来表示阴阳。

这种新的卦体形式，笔者认为是孔子发明的。帛书易传《易之义》有这样一段文字，“子曰：易之义唯阴与阳，六画而成章。曲句焉柔，正直焉刚。六刚无柔，是谓大阳，此天〔之义也。〕□□□□□□□□□□方。六柔无刚，此地之义也”。众所周知，刚柔是早期对爻性的识别名称，后来用阴阳来识别。这里的“六画而成章”，显然是指每个别卦有六卦画组成。后面的“曲句焉柔，正直焉刚”，当是指六画卦中的刚柔爻性，因为后面还有“六刚无柔”“六柔无刚”，那显然是指乾坤二卦。如此来看曲句、正直，显然是在描述刚柔之爻。结合秦简《归藏》、阜阳汉简《周易》、帛书《周易》

的卦体形式，曲句、正直所描述的应该是刚柔之爻的形体，在这些出土的易学文献中，卦体都是用一曲折画与一直画来表示阴阳爻或刚柔之爻，所谓“曲句焉柔，正直焉刚”，正是对它们的直接表述。此话出自孔子，而孔子又学兼三易，以其为孔子所发明，应该是能够成立的。

在此之前，三易卦体的形式是有区别的，《周易》的卦体用九、六，《连山》《归藏》用七、八。尽管没有出土材料可以证明这个判断，而数字卦的材料也不支持这个判断，笔者还是相信这一点。事实上，出土的数字卦未必属于三易之列，而可能是当时其他的易学材料^①。一个明显的证据，战国的所谓卜筮祭祷简上所见易卦仍保留着数字卦的形式，而当时的《周易》《归藏》都已经采用两种符号来表现卦体。孔子发明后来所谓阴阳爻的卦体形式，应该仅限于三易。这样看，上古的数字卦材料，恐怕都不在三易之列。三易，无论是巫易还是史易，毕竟都是官易，有自身的特殊性是可以理解的。春秋时代的易占实例中，有所谓“泰之八”“晋之八”的说法，还有“贞屯悔豫皆八也”的记录，以前人多解释为是用《连山》或《归藏》为占。不过，在笔者看来，这可以证明当时的易书有固定用七、八来表现卦体的。也就是说，存在着与现在看到的数字卦用数相对杂乱的状况不同的、用数相对稳定的卦体形式，否则，这些“八”便没有任何意义。这样来看前面的判断，还是值得相信的。

基于这样一个卦体形式变化的认识，孔子发明统一的卦体形式便可以理解为是融合三易的努力。这个融合是建立在对易之义唯阴与阳的认识基础之上的。笔者认为，易涵阴阳是自易诞生之日起就有的认识，但就阴阳思想的发展来说，各个阶段的表现并不一样。就卦体形式来讲，《连山》《归藏》用七、八与《周易》用九、六来表示刚柔，其意义就不完全一样，用九、六有变易的特征，而用七、八则象征着不易。现在用曲句、正直两种符号，则意味着同时包含

^① 邢文《帛书〈周易〉研究》也曾表达过这个意见，人民出版社1997年，232页。

变易与不易的特征。这就是融合。用纯粹的符号比用数字来标识刚柔，哲学性更浓。笔者以为，哲学意义上的阴阳思想的出现发生在春秋时期。在这个意义上说，孔子在卦体形式上对三易的融合，是哲学突破的产物。

第三节 三易融合之二：完整易道的表述

孔子发明的新卦体本身是三易融合的产物，而在此基础上，三易的融合又得以向纵深发展，具体的表现是出现了对完整的易道的表述。

毫无疑问，三易皆有自己的易道。至于具体的内涵，笔者的观点是《连山》重视不易，《归藏》重视简易，《周易》重视变易。汉人讲易有三义，是对三易之义的总结，而算不上是对三易精神的融合。从三易先后有损益的角度看，《周易》最晚出，是在对前面两易有所损益的基础上创作的，但也无法从《周易》卦爻辞中体会到融三易于一体的易道，而只能说，它在以前二易的基础上又提出了新的内涵，发展了易学。只有到孔子的时代，出现了统一的卦体形式，借助于时代思想之力，融三易精神为一体的统一的易道才有可能出现。

首先要指出的是，对易道可以从不同的角度来理解，比如说从单纯的哲学方法论的角度讲，易道近于中庸之道。《系辞传》“危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也”。帛书《易传·要》记孔子之言，“易之道□□□□而不□□□百姓之□□□易也。故易刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不妄，渐人为而去诈”。这两则对易之道的论说都是从方法论的角度来立论的，不是我们要讨论的融三易精神为一体的统一的易道。

统一的易道是什么？论者或谓太极之道，或谓阴阳之道，笔者以为都有道理，但仍不明确，统一的易道中应该能够反映三易之道的融合。仅仅谓之为太极或阴阳之道，过于简单。帛书《易传·要》中提到“易道”，“故明君不时不宿，不日不月，不卜不□□□□□□□□地之也，此谓易道”。这里文字虽有缺失，但其内容大致可

以判断为明君习易后所应该做的。所以这个“易道”不是易本身所具之道，不是这里要讨论的易道。但从这段文字的上下文可以找到我们要讨论的易道，因为人的作为应该以纯粹的易道为基础。

这段文字之前，是我们熟悉的孔子论损益的内容：

孔子籀易，至于损益一卦，未尝不废书而叹，戒门弟子曰：二三子，夫损益之道，不可不审察也，吉凶之□也。益之为卦也，春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰益。损者，秋以授冬之时也，万物之所老衰也，长[夕之]所至也，故曰产。道穷□□□□□□。[益之]始也吉，其终也凶。损之始凶，其终也吉。损益之道，足以观天地之变，而君者之事已。是以察于损益之总者，不可动以忧。

这段文字，从损益之卦讲到君者之事，可以与前引“故明君”一节文字内容连贯起来，说明在孔子看来，纯粹的易道就是损益之道，或者叫阴阳之道，因为其具体内容讲的是一年中阴阳的消息。但整节文字到此还没有结束，“是谓易道”后面还有一段：

是故易有天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳。有地道焉，不可以水金土木尽称也，故律之以柔刚。有人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故要之上下。有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。故易之为书也，一类不足以极之，变以备其情者也，故谓之易。有君道焉，五官六府不足以尽称之，五正之事不足以至之，而诗书礼乐不□百篇，难以致之。不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者由一求之，所谓得一而君（群）毕者，此之谓也。损益之道，足以观得失矣。

这里以“损益之道，足以观得失矣”结尾，可见该段文字在内容上与前引文字是一个整体。要注意的是，这段文字中间有一节可能抄

错了位置，即从“故易之为书也”至“故谓之易”，应当在论君道的文字后，因为其内容与论君道中的“得一而群毕”的思想正好相呼应。这样调整之后，“有君道焉”与前面的“有天道焉”“有地道焉”“有人道焉”“有四时之变焉”四节文字相连，整段文字显得完整流畅。

如果我们对这段文字所作的微调是合理的，这一大段孔子论损益之道的文字中，就包含着一个重要的信息，即完整的易道应该如何的问题。众所周知，宋人在阴阳鱼太极图外还有所谓五层太极图，五层太极图的关键部分是由太极而两仪而五行三个阶段。过去关于这个太极图的来源争论甚多，多认为出自道家。现在我们看上面的那段论损益之道的文字，实际上已经包含了一含二又含五的思想。

这段文字的主体无疑是讲损益之道，损益是两个卦，但孔子却说损益一卦，学者多以为是误字，应当是损益二卦。这是依据一般的知识所下的判断。说损益一卦并不是无法解释，笔者曾从符合太极图原理的卦体为圆的理论出发，认为损益完全可以理解为一卦^①。反过来看，孔子的这句话中蕴涵了太极包涵两仪的思想。再看下面的有天道、有地道、有人道、有四时之变、有君道等具体内容，按照整段文字的结构看，这五种道是损益之道的具体体现。也就是说，损益之道中蕴涵了这五方面的内容，所谓两仪中又蕴涵了五行。而所有这些具体的道也都是易道。易道可以是一，也可以是二，也可以是五。可以认为，宋人五层太极图的主体部分所蕴涵的思想，在这里的孔子论损益之道中已有体现。正如河图、洛书、阴阳鱼太极图这些图所包含的具体信息在古代都是存在的，五层太极图所包含的信息在古代也是有的。

损益之道具体由天道、地道、人道、四时之变、君道正好五种道来体现，不能说是偶然的巧合。邢文在讨论帛书《周易》传文所

① 参见本篇《〈系辞传〉“易有太极”章与数字卦》。

见五行说时，已经提到其时五行与易学的结合^①。帛书《易传》明确提到“五行”一词有三处，其中《二三子问》有两处：

圣人之立政也，必尊天而敬众，理顺五行……
……德与天道始，必顺五行……

《易之义》中有一处，但上下文不清楚，只有“子曰五行”四字，下文残缺。但从《二三子问》的两条论说看，五行是与天道联系在一起的。而据上文所引“易有地道”一节文字看，五行又可以与地道联系在一起，这意味着五行在当时已经获得了作为一般思想的特性，不再限于天或地。《易之义》中，孔子论刚之失与柔之失的问题，分别列举了五繇，笔者以为，这是受五行思想影响的结果。以此为背景，去看我们对孔子论损益那段文字，所作的其中蕴涵五行观念的判断，就不能说是没有根据了。

这种体现了太极涵两仪涵五行思想的易道表述，就是我们所说的三易融合后所产生的统一的易道。前人有将《连山》《归藏》《周易》对应于天地人者，这种理解在这段表述中可以找到。笔者理解的《连山》重恒常、《归藏》重简易、《周易》重变易，这三种精神在这段文字中，也有体现。重变易不用多言，损益本身就是变易。重恒常也有体现，损益一卦，即包含着恒常的意思。我们说万物无时无刻不在发生变化，只有变化本身是不变的，这是变与不变的辩

^① 邢文《帛书〈周易〉研究》第九章第五节。笔者按：邢文引《国语·周语下》“上不象天，而下不仪地，中不和民，而方不顺时，不共神祇，而蔑弃五则”，以五则比论帛书之五行，认为《国语》的“五则”是指天地民神时，进而认为帛书的五行也是指这五者，这恐怕是不能成立的。毫无疑问，这五者显然是古人所认为的治国所必须考虑的五种因素，但将它们并为一组根据不足，《国语》的那节文字并不支持这种说法。而在孔子论损益这段文字中，是将天地人时君五道并叙。当然这也不意味着帛书五行就是指这五者，事实上，春秋时期，五行思想已经出现，帛书的五行就是指已经成熟的五行思想，如果一定要落实到某一组物质的话，还是应该用金木水火土，但这五种物质已经符号化，也不能理解得太具体。这是中国哲学道器一体的特征所决定的。

证法。《连山》的恒道是不是达到了这个认识水平，我们无法得知，但笔者相信，经过了长期的发展，《连山》对不易的认识是可以达到这个水平的。引文中君道的“得一而群毕”之一，也应该从这个角度来理解。简易之道，这段文字中也有明显的反映，所谓不可尽称，故用一种符号来代替，这就是简易之道。

第四节 三易融合之三：器用层面的表现

以上所论两则三易融合的例子都与哲学的突破联系在一起，前者与阴阳思想的突破联系在一起，后者与五行思想的突破联系在一起。也就是说，三易融合是与春秋时期阴阳五行思想的出现是密不可分。这可以说是在道的层面的融合，下面来考察器的层面上融合。

笔者对三易有一个基本认识，《连山》《归藏》是巫易，《周易》是史易。与此相应，《连山》《归藏》与《周易》各自都有一些特征或者相应的易说。比如，笔者认为爻辞是从《周易》开始有的，《连山》《归藏》原无爻辞。又比如，巫易的八卦方位是宋人讲的先天卦位，史易则是后天卦位，等等。这些判断如果可靠，三易的融合也可以在器用的层面上即三易的具体形式的变化上得到证实。

在讨论《连山》时，笔者已经提到《连山》在后来的发展中出现了爻辞^①。另外据桓谭所见，《连山》藏于兰台，《归藏》藏于太卜，一般说来，兰台、太卜都由史官所掌，但如细分，兰台的史官特色更重一些，而太卜的巫的色彩更浓一点。《连山》与《归藏》分藏，说明东汉时的《连山》巫易的色彩已经很淡。这当然可以理解为是与时俱进，但也未尝不可以视为是融合的结果。

巫易具有史易的特征，可以说是发展；史易具有巫易的特征，只能说是融合。这是帛书《周易》所传递的信息。

帛书《周易》与传世本《周易》有很多不同的地方，论者多有详说。其中最大的不同是其六十四卦的排列顺序。关于帛书《易传》

^① 见本篇《〈连山〉试解》。

的卦序，讨论也很多，论者已指出，其卦序安排是按先天八卦的卦位排列的。用笔者的讲法，它是建立在八卦分析法的基础上，而八卦的次序遵循的是先天卦位。以外卦不变、内卦变的每八个卦为一组，共八组，六十四卦。八卦一小周，六十四卦一大周。无论是小周还是大周，其八卦的次序都包含在先天卦位中，只不过，小周的顺序是天地山泽水火雷风，大周的顺序是天山水雷、地泽火风。这很容易使人联想到数术中的游宫，事实上，很多学者确实认为这个卦序有数术特征。但这只是表面现象。如果是一种数术，其大、小周的顺序应该一致，而不应该是两种。我们只能说这种卦序是按照先天卦位来的。

先天卦位是巫易的特征，而在巫易中，可以找到理解这种卦序的线索，即《归藏·初经》。

《归藏·初经》的排列是初乾、初（坤）、初艮（艮）、初兑、初萃（坎）、初离、初震（震）、初巽^①。卦皆六画。这个排列顺序中没有《归藏》尚坤的体现，否则初坤应该排在首位，而这个顺序正是所谓的先天卦位，只不过这里都是六画卦。这两个特征使我们想到，初经的意义在于它们是生成六十四卦的基础，而不是独立的一种书。《系辞传》中有这样一节文字：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”从这节文字看，易卦的形成可以分为两个阶段，八纯卦为第一阶段，六十四卦是第二阶段，第二阶段是在第一阶段的基础上形成的。所谓初经，就相当于第一阶段。宋人项安世关于上引《系辞传》有一段评论，可谓先获我心，是这样的：

易之成书，虽曰六十四卦，而反复相重不出于初经之八，故推衍之法取诸八卦而备。作象辞者，止用八卦之义以成六十四卦之义；作彖辞者，止用八卦之象，以成六十四卦之象。以

^① 据马国翰《玉函山房辑佚书·归藏》。

是八者推而达之万物之情，古今万事之变无不合者，故曰八卦而小成，言其义之约也。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣，言其用之周也。此古者易家之占法，今其存于《说卦》者，尚可考也。^①

项氏所说的初经应该是《归藏·初经》，因为他后面提到作彖辞的问题，而《归藏·初经》正有卦辞。

按照项氏的理解，六十四卦是从八纯卦推衍而来的。不过，他的这个卓见在当时无法得到证明，传世本《周易》无法证实这个说法，而当时的《归藏》，根据现在能看到的遗文也无法证实。但帛书《周易》可以证实这种观点，六十四卦分八组，每一组的首卦合起来就是八纯卦，这种排列实际上蕴涵每一组中其余七卦是由居其首的纯卦而生的意思，这实际上就等于说六十四卦是由八纯卦而来的。

初经之说只见于《归藏》，先天卦位又是巫易之说，可以推断，帛书《周易》的卦序采用的是巫易《归藏》的卦序。这显然是三易融合的结果。

由八纯卦而生六十四卦的说法可以进一步证明笔者关于六画卦与三画卦关系的观点，即六十四卦与八个三画卦是同时产生的，但八个三画卦是从八个纯卦分析得来的^②。

综上所述，三易在先后发展的过程中有损益情况，现在看到的《易传》的思想不尽是《周易》或周人所创。在哲学获得突破以后，经过孔子的论述与创造，三易之间出现了融合，出现了统一的用两种符号表现的卦体形式，产生了统一的易道观念。当然，孔子所创立的易学新形态，并没有改变三易仍在独立发展的状况；当然，三易的独立发展，也不意味着它们之间不会发生融合。帛书《周易》的卦序，就是融合的显例。

① 项安世：《周易玩辞》卷十三，四库全书电子版。

② 详见《〈系辞传〉“易有太极”章与数字卦》。

第七章 巫史之辨： 易在占卜中的运用

易本卜筮之书，此为时人之通论。然易不止是卜筮之书，过去杭辛斋先生曾有易为政典之论^①，于此通见已有突破。笔者近有易卦用为祈生巫术之符之论^②，所论虽不关易书，然于易之性质更增一层了解。综此数论，论易当念有书无书之别，《周易》为有书之易，后人论易皆以此为本；然易于上古之运用，另有无书之易，笔者谓为巫易。本章试以出土的易占文献为基础，揭示此为人所忽略的易的早期历史。

第一节 史易与巫易占卜的不同

易在其早期历史发展中曾经历从巫到史的转变，其代表就是《归藏》与《周易》。对于《归藏》之于占卜，笔者曾有分析，认为它不足以帮助问卜人判断所问事情的吉凶，而要由巫者来判断。学

① 见杭辛斋《学易笔谈》初集卷一“三代之政纲本于易”，辽宁教育出版社“新世纪万有文库”本，1997年。

② 见拙著《从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变》第三章第五节，山东人民出版社2008年。

者曾指出，《归藏》所述的占卜事例结果多是不吉^①。从概率论的角度判断，它显然不适合作为帮助人们判断吉凶的依据。但这正好给巫者以显示自己本领与能力的机会，定其为巫书，应该没有问题。《周易》的情况则完全不同，其对各爻吉凶的安排有章可循，并且在总体上保持大致的平衡^②，这符合概率论的观点。可以这样认为，即便没有专职的卜筮人，对易占程序有所了解的人，自己也可以进行占卜，然后据《易经》判断吉凶。这种区别，正符合易从巫到史转变的内在动机，即取消巫者个人在判断占筮结果之吉凶上的垄断地位。

关于《周易》的这个判断，可以从阜阳汉简《周易》得到证实。阜阳汉简《周易》的最大特点，在它于《周易》经文之后，又有所谓卜辞，所以，一般认为它正体现了易本卜筮之书的观点。因为竹简保存不好，现在看到的卜辞大多与经文分离，所以无法判断这些卜辞原来隶属于哪一卦辞或爻辞。但从少量的可以判断其隶属关系的卜辞看，其吉凶的判断基本遵循了《周易》经文中的吉凶安排。

比如说 30 号简，“不吉上六大君有命启邦□”，整理者指出，这是《师》卦上六爻辞，上六前的“不吉”显然是六五爻辞后的卜辞。虽然具体卜辞内容不知，但结果“不吉”，符合六五爻辞的规定。《师》六五爻辞，“田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶”，卜辞的不吉显然是参照了“贞凶”写下的。

又比如，50 号简“亨以卜大人不吉小”，51 号简“人吉六三桡

① 王褒珣《从秦简〈归藏〉看易象说与卦德说的起源》，载艾兰、邢文编《新出简帛研究》，文物出版社 2004 年。王先生对这种现象有自己的解释。有必要指出的是，这个判断是建立在不完全统计的基础上的，因为目前还没有完整的《归藏》文本。不过，根据笔者的分析，《归藏》确实不适合帮助人们判断占著吉凶，尽管它记载了不少占筮实例，但却不能算是一部卜筮书。

② 这是笔者粗略的统计，参见本篇《理性与神秘之间：〈周易〉卦爻辞的地位》。另外，刘蔚华先生也曾统计过《易经》吉凶，其结果为，吉利的占 45%，不利的占 29%，中性的占 24%，见其《论易数之谜》（载《中国哲学》第六辑）。

羞卜雨”，整理者指出，51号简是《否》卦六三爻辞，而50号简可能是其六二爻辞末字与后面的卜辞，这样50与51号简可以拼接为“以卜大人不吉，小人吉”，《否》卦的六二爻辞为“包承，小人吉，大人否，亨”，可见卜辞完全是按照爻辞来的。

又比如，77号简“罪九五复嘉吉卜□”，78号简“□有患难者解上六拘”，整理者指出，这是《随》卦的九五与上六，78号简上六前的“有患难者解”的卜辞，与九五爻辞的吉的规定也是一致的。

再如，111号简，“后吉上六白贲无”，这是《贲》卦上六爻辞，上六前的“后吉”是六五爻辞的卜辞末两字，具体卜事不详。这个判断也是按照爻辞写的，《贲》六五“贲于丘园，束帛戔戔。吝，终吉”，其意开始不太好，最终还是吉，卜辞的“后吉”，正好符合这个意思。

其他的如《复》卦六二爻辞后的卜辞有“出妻皆复”，与爻辞的“休复吉”也完全一致。《颐》卦的六三爻辞后的卜辞“十年之后乃复”，与爻辞中的“十年勿用，无攸利”，也相合。《睽》卦卦辞后的卜辞“吉，大事败”，与卦辞“小事吉”，也是相应的。

总之，可以作这样的判断，阜阳汉简《周易》的卜辞，其吉凶的安排主要是依靠《周易》经文中的吉凶规定作出的。这意味着《周易》作为一部帮助判断占筮吉凶的文本，可以为一般有文化的人所用，这与吉凶必由占筮人来决定的巫易在性质上是不同的，笔者谓之史易。

巫易也并不像《归藏》那样常示人以不吉，在出土的战国楚简中的卜筮祭祷记录中，我们看到的是完全相反的情况，那里，占筮的结果不是以不吉为主，而是恒贞吉。在这些记录中，包括易占在内的所有的占卜结果都是恒贞吉，在目前发现的几批卜筮祭祷简中，还没有发现结果为不吉的例外。从概率论的角度分析，这同样是不可信的。当然，这也不可能是有意识地选择的结果，从保存比较完整的包山简来看，其卜筮是遵循着一定的制度进行的，比如，其中有两组一事五卜的记录，两组时间都是大司马骀筮楚邦师徒救郢之岁，荆尸之月，己卯之日，但所占之事不同，一是卜问下年左尹旻

出入事王的吉凶；另一组则是卜问左尹旼的健康。两组记录五个卜人相同，两次卜问中各人所用工具前后也相同，结果都是“恒贞吉”。另外还有几组一事三卜的记录，由此判断，这些简不会是选择地随葬的。如果这些材料是当时卜筮的实录，那么其中的易占显然也是巫易。虽然其占得的结果与《归藏》似乎相反，但其在恒贞吉之后通常都要讲小有忧。这和我们所熟悉的那些为达官贵人占卜的先生的手法很相似，首先说好，以使问卜人心情舒畅，然后再讲一点存在的问题，以为自己下一步的才能发挥留有余地，以便从中得利。在绝大部分的卜筮祭祷记录中，卜筮之后还有祭祷，主持祭祷的人应该还是这些卜筮人，因为在祭祷完之后，这些卜筮人往往还要占一次^①，结果也都是吉。这样，请卜的贵族高兴，自己也可以得到好的奖励。从这些记录中，我们不难想见那些卜筮人当时的心态。

从这些祭祷中被祭祷的神灵来看，从事这些祭祷活动的人应该是巫。被祭祷的神灵大致包含五类，一类是重要的人神，如楚先圣王，老僮、祝融、鬻熊等，另外像邵王、文坪夜君、司马子音等都可以归入此类；一类是山川土地等自然神灵，像大水、二天子、社、后土、地主等；一类是专管某类事的神灵，像司命、司祸等，行、大门也可以归到此类；一类是所谓生不幸死不幸者，像兄弟无后者、继无后者，以及兵死、没人、不幸等；最后一类是巫，包括大夫之私巫^②。这个神灵组成有很明显的民间祭祷的特征，尤其是对后两类人的祭祷不符合祭祀的典制。从事这些祭祷的人应该是当时社会中的巫。

这些既从事卜筮又从事祭祷的人是巫，其中从事易占的人所用之易当然属于巫易的范畴。这里没有对卦象的分析，没有对易书的参考，其结果甚至也不再经过卜筮人的斟酌。郑玄曾批评其时社会上的巫者，正神不降，唯货食是求^③，楚简中从事卜筮祭祷的这些巫

① 在包山简中，两次占卜一般都是同一人，只有一次例外，即简 228—229，前一次占卜人是陈乙，后一次占卜人是五生，有可能是记录失误。

② “大夫之私巫”见望山简 119。

③ 《周礼·春官》注。

者，大概也可以归入这个行列。像《周易》这样的卜筮书对于这样的巫者来说是多余的。

即便是官巫，他们有《归藏》这样的经典，但就其占卜而论，实与无书之易无异。《归藏》表面上看，也可以作为判断筮得单卦之吉凶的依据，但在实际操作中，就目前所见，多要筮变卦，而巫易是“游魂为变”，所以这种参考对巫者来说实际没有意义。从这个意义上说，尽管《归藏》“唯载卜筮”^①，但却不能算是卜筮书。《归藏》当是巫者宣扬他们先辈们的光荣历史的文本。黄帝、夏后启、殷王、武王、穆天子、宋君，这些人都曾向巫者问卜，甚至上帝、西王母、女娲、恒我（即嫦娥）这些神灵也曾向他们问卜，这足以说明巫者编撰这个文本的目的。

第二节 观象系辞的再认识

既然《归藏》也可以列为无书之易，从事物发展的一般规律来看，有书之易应自《周易》始，这与易占从巫到史的转变正相应，因为编撰著书的目的是为了实现不求助于巫而能独立进行占卜，据前所论，《周易》就有这个功能。准此，可以得到两个重要推论：

第一，《连山》不是卜筮书，也应该归入无书之易。从一般的记述看，《连山》早于《归藏》与《周易》，其在占卜中的运用当然也属于巫易性质。从较《归藏》保存更少的《连山》遗文看，其内容与《归藏》相似，性质与《归藏》相近，殆无疑义^②。

第二，《周易》的观象系辞，所观之象不会是像后人所理解的那样，将八卦与天地万物挂钩。关于《周易》卦爻辞的出现，笔者另文已有论述，其所依据的卦象仅限于易卦的本始之象，如内外、上下、刚柔等^③。这里从据象撰作著书这一现象的发生发展加以说明。这里说的象是后人通常理解的卦象。

① 《隋书·经籍志》语。

② 关于《连山》，详见本篇《〈连山〉试解》。

③ 详见本篇《理性与神秘之间：〈周易〉卦爻辞的地位》、《易象源起论》。

首先要说明的一点，易象之论的出现是与春秋时期思想、哲学的突破联系在一起的，而从目前能见到的春秋时代的易占所引卜筮书看，还没有发现据象撰作的著书。在《左传》《国语》所保存的依据《周易》占卜的实例中，没有直接将卦象与所引卦爻辞对应的例子，其对卦象的援引目的是为了论证事理以运用于所占之事，或者解释所引卦爻辞的道理。其中更有一例可以反证《周易》卦爻辞本不是据象而定，即庄公二十二年所存占例。事情是这样，陈厉公生敬仲，其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮筮之，遇《观》之《否》，曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王’，此其代陈有国乎？不在此，其在异国；非此其身，在其子孙……”后面还有解释文字，此省略。解释文字首先解释了前引的《观》卦六四爻辞，解释中运用了卦象，值得注意的是，解释文字所运用的元素中提到了“光”，但没有将其与某卦联系，只说“光，远而自他有耀者也”，而后面讲的土、风、天，都是具体的卦象，即“坤，土也；巽，风也；乾，天也”，至于山，则是“风为天于土上”，后人一般认为是讲互体之始。问题是，“光”字出现在爻辞中，笔者以为，这直接证明了爻辞本身不是依据卦象而来，否则这里便不好解释。

《左传》中还保存了五例没有直接引《周易》经文进行占卜的实例，可分为两类，一类是引用了卜筮书杂辞的，含两则，一是僖公十五年，秦伯伐晋，卜徒父筮之，卦遇《蛊》，引“千乘三去，三去之余，获其雄狐”，其解释中运用了卦象，“《蛊》之贞，风也；其悔，山也”，卦象与繇辞没有关系。可见此繇非据卦象所写。另一则是成公十六年，晋侯将伐郑，楚子救之，公筮之，遇《复》，史引繇辞“南国蹙，射其元王，中厥目”，后面直接将繇辞与所占事例挂钩，没有讨论卦象。从这两例，看不出著书是依据卦象写定的。

另外三例没有引著书，而是直接给出判断。依据其给出判断的方式，又可分为两类，一是直接讲吉凶，即闵公元年所载“初，毕万筮仕于晋，遇《屯》之《比》，辛廖占之，曰：‘吉……’”，后面还有运用卦象解释的文字，不具引。这意味着运用卦象可以直接判断吉凶。另一类没有直接说出吉凶，而是一个陈述，但陈述中包含

了对所问之事的吉凶判断，李镜池先生以为是临时撰辞^①。含两则，一是闵公二年，成季将生，桓公命人筮之，遇《大有》之《乾》，曰“同复于父，敬如君所”，这个临时撰辞很可能参考了卦象，《大有》为乾下离上，《乾》为乾下乾上，《大有》之《乾》是离变为乾。孔疏：“离是乾子，还变为乾，故云‘同复于父’，言其尊与父同也。国人敬之，其敬如君之处所，言其贵与君同也。”李道平的《易筮遗占》解释说：“乾为君父，离变为乾，故曰‘同复于父’，见敬与君同”^②。二氏的解释不能算牵强。另一则是昭公五年，初，穆子之生，庄叔以《周易》筮之，遇《明夷》之《谦》，以示卜楚邱。曰：“是将行，而归为子祀。以谗人入，其名曰牛，卒以喂死……”后面还有运用卦象解释这个筮辞以及《周易》爻辞的文字，不具引。这一则更直接证明了其陈述是依据卦象而来。

《国语·周语下》记载了两则春秋时人占筮后的临时陈述之辞，均出自单襄公之口，一是讲晋人迎成公归国时，筮得《乾》之《否》，曰：“配而不终，君三出焉。”此辞不类既往著书文字，应是临时所撰。以往学者多根据卦象来分析此辞，笔者以为可信，兹引高亨先生之解，以见此辞与卦象之关系。

《说卦》：“乾为天为君。”天在上，君在下，所以《乾》上卦的乾为天，下卦的乾为君，有国君配天之象。但是，《乾》的下卦由乾变为坤，《说卦》：“坤为臣”，就是君变为臣了，所以说“配而不终”。《乾》的下卦三爻都由阳变阴，所以又说“君三出焉”。^③

① 李镜池《〈左传〉〈国语〉中易筮之研究》，原载《古史辨》第三册上，又载李氏著《周易探源》（中华书局1978年），又收入黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》（第二辑），北京师范大学出版社1989年。

② 李氏书见其《周易集解纂疏》，中华书局1994年。

③ 高亨《〈左传〉〈国语〉的周易说通解》，原载高氏著《周易杂论》，山东人民出版社1962年，收入前揭黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》（第二辑）。

这个分析，大致是可以接受的。后面紧接着还有一则陈述之辞，即“其卦曰：必三取君于周”。这则陈述之辞所对应的卦象不清楚，可能也是前面那次占筮之辞。仅从其内容判断，也应该是临时撰作，如果它是前面那次占筮之辞，当然也可以将其与卦象联系起来。

根据上面的分析，可以作出这样的判断，即在春秋时代占例所引的以往的蓍书文字与卦象都没有直接关系，而当时人临时所作的陈述之辞却与卦象存在关联。事实上，临时撰作之辞，也应该是根据卦象来撰作。

这些临时陈述之辞的出现，为据象撰作蓍书提供了契机。从上面的分析看，这种临时陈述主要依据八经卦的卦象，而不考虑爻变。这样，它的占辞就不会像《周易》那么复杂，往往是一句陈述。从形式上看，前引陈述之辞与后来的《易林》类蓍书十分接近，而像《焦氏易林》这样的书，根据尚秉和先生的意见，是直接依据卦象而来。尽管在春秋时代人所作的临时陈述之辞与《易林》类的蓍书之间还有不少缺环，但并不妨碍将其视为据象撰作蓍书之源。据文献记载，汉代是《易林》类蓍书创作的高峰期，出现了焦贛《易林》、费直《易林》^①、崔篆《周易林》^②、许峻《易林》^③、管辂《周易林》^④等，我们可以大致描述这一类蓍书发生发展的过程，即起源于春秋，盛行于两汉。这个时间段将《周易》排除在外，其卦爻辞非据后人所谓之卦象撰作，不言自明。

事实上，《周易》自有自身系统的卜筮书，即本文前面提到的阜

① 两条并据《隋书·经籍志》。后人多以《汉书》未载焦贛有《易林》之书，怀疑世传《焦氏易林》非焦贛所作，并列出一一些书中内容晚见的证据。笔者按：《汉书》不见载之书，不等于汉代没有，如《汉志》未载《归藏》，但事实证明至少秦代已有与现在可以见到的《归藏》遗文基本相同的《归藏》存在，所以这一条不是怀疑的理由。至于书中有晚出的内容，从古书在流传过程中会有变化的一般情况看，这一条也可以给以解释。可以这样说，《焦氏易林》虽不尽为焦贛所撰，但其主体内容，当出于焦贛之手。

② 《后汉书·崔骃传》。

③ 《后汉书·方术列传下》。

④ 《旧唐书·经籍志》。

阳汉简《周易》。比较阜阳汉简《周易》与《易林》，他们显然属于不同类别的著书。笔者曾经提到，《易林》的取象属于巫易一系^①，在具体的著书上，我们再次看到了它与史易即《周易》一系的不同。所谓《周易林》，大概只是借助于《周易》的形式比如卦序而已。这样讲，并不是说《易林》类著书是巫易的卜筮书，因为巫易不需要著书，有了著书即意味着可以不再求助于巫而进行独立占卜。但说《焦氏易林》是从巫易一系发展而来，大致不会有什么问题。

综上所述，易在占卜中的运用有两种形式，一种为巫易，其吉凶判断由巫者个人依据具体的处境给出，或者依据其神秘能力作出判断；或者作简单处理，如卜筮祭祷记录所见，一概断为吉。另一种形式是依据像《周易》这样的卜筮书来判断吉凶，如阜阳汉简《周易》所附的卜辞就是为这种形式的易占服务的，笔者称之为史易。《连山》《归藏》都不是卜筮书，卜筮有书自《周易》始。

春秋以后，出现据象定辞的现象，在此基础上，出现了《易林》类著书。《周易》也是据象定辞，但所据之象仅限于易卦本始之爻象，与春秋以后著书所据之象不同。从学术流派来看，《易林》类著书当是从巫易发展而来。这类著书的出现，可以视为巫易在春秋以后的新的发展。其与《周易》类卜筮书分属于不同的学术派别。

^① 参见本篇《易象源起论》。

第八章 《易传》与孟京易学

汉代象数易学的出现一直受到学界的关注。从史书中所记载的易学传授的谱系无法确立其发生的过程。作为汉象数易学之始的孟、京这一派易学，与从孔子以来传授的易学，显然属于不同的派别，它们应该有另外的来源。探讨它们的来历，某种意义上可以说就是探讨整个汉代象数易学的起源。这直接关系到对汉代象数易学形态的理解，它是易学在汉代的新发展，还是先秦易学某一流派的展开。

笔者认为，汉代象数易学这种学术形态，其创立所借助的资源在先秦都已存在，是易从巫术向数术发展过程中必然出现的学术形态。本章拟从构成孟、京易学的两个方面内容入手，结合《易传》讨论这一派易学的来历，以便为认识汉代象数易学提供一点佐助。文有不妥，请方家指正。

第一节 汉易学派别问题

笔者曾经从三易流别的角度，判断孟、京这一派易学是连山易的发展形态^①。但从文献记载上看，孟、京易学的来历一直是一个谜。据《汉书·儒林传》记载，易有施、孟、梁丘之学，此三家都从田王孙受学，但《儒林传》同时又记载，孟喜因为改师法，而未能被替补为易学博士。学者已指出，所谓改师法，盖指其得《易家

^① 参见本篇《易象源起论》。

候阴阳灾异书》，并向这个方向发展^①。《儒林传》记载，孟喜自称此书系田王孙临终时传授给他，但此说当时已为人揭穿。所以，学者主张，孟喜是从隐士手中得到该书。京房受易于焦延寿，焦延寿称其学来自孟喜，也不为时人认可，《儒林传》说他们独得隐士之说，托之孟喜。

从现在保存的孟、京易学的材料看，将他们归为一派是没有问题的，他们都将易卦与历挂钩，又都讲阴阳灾异，《汉书·艺文志》著录两种二人共同署名的易书，说明他们的学术很接近。这里面有一个问题，京房是焦延寿的弟子，相传焦是《焦氏易林》一书的作者，比较现存的《京房易传》与《焦氏易林》，虽然两书性质不一，但两者几乎找不到可以比较的地方。这如何解释。如果现代学者的《焦氏易林》非焦延寿所作的观点能够成立，那这里就没有问题，但如果这个现代的观点本身还值得推敲，那问题就还有研究的必要。

另外，关于当时的易学门派，史书记载里面本身有难以圆通的地方。比如，上面说孟喜改师法，但《汉书·儒林传》同时又说，刘向校易书，各家皆同田何，唯京氏易不同，这似乎又意味着孟氏并没有改师法，或者说他讲灾异的学说没有成书。但《艺文志》明明著录了他的书。关于京房，《后汉书·儒林传》说他受易于焦延寿，“别为京氏学”。“别为京氏学”，是不是可以理解为他的易学与焦氏又不完全相同，还是说仅仅为了与前面的施、孟、梁丘相区别。面对这些疑问，笔者以为，今日讨论汉代的学术派别，在有书传世的情况下，应该以书的内容为基础，而不能完全依靠史书的记载。孟氏得《易家候阴阳灾异书》，《汉书·艺文志》著录有《灾异孟喜京房》，文献中保留了很多讲灾异的《京氏易传》的文字，根据这些线索，就可以把他们归为一派。至于《焦氏易林》，显然属于另一派。这一派，笔者判断是《归藏》一派在汉代的发展。

^① 高怀民：《两汉易学史》，广西师范大学出版社 2007 年。

第二节 孟京易学以岁时配卦思想寻踪

孟、京一派易学，包含两个基本组成部分，一是将卦通过各种形式与年岁结合，卦气说是其中最显著的；另一方面是讲灾异，鉴于他们没有完整的讲灾异的书流传下来，所以对于这方面内容的内在组织形式，目前还无法作判断。笔者曾经将这两方面的内容视为以时为核心的一个问题的两个方面，一言时之常，一言时之变^①。

首先讨论第一方面内容在先秦的情况以及《系辞传》有关这方面的记述。笔者以为，马王堆帛书《易传》《要》篇中孔子论损益一卦的内容，可以视为卦气说的最早形式，即以两卦与年岁相配^②。《系辞传》中有用八卦与年岁相配的说法，但这种说法与一般卦气说不同。“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十当期之日”，论者或谓此段文字是讲以乾坤二卦配一岁，认为乾之策数三十六，坤之策二十四，乾坤各有六策。这种说法不对，《易纬乾凿度》明确说，阳策九，阴策六。乾坤者，阴阳之谓也。帛书《易之义》则有“乾也者，八卦之长也。九也者，六爻之大也。为九之状，浮首兆页下，蛇身倭曲，其为龙类也”，将九与乾联系在一起。如此，《系辞传》上引文就不能说是讲乾坤二卦的策数，而应该是讲八纯卦的阴阳策数合为三百六十，乾坤在这里是指阴阳，所谓“乾，阳物也；坤，阴物也”（《系辞传》）。八纯卦中阴阳爻各有二十四，按阳策九、阴策六计算，八纯卦总策数为三百六十。所谓当期之日，就是一岁之日。《易纬乾凿度》说，“历以三百六十五日四分度之一为一岁，易以三百六十策当期之日，此律历数也”。很显然，《系辞传》的那句话是用八纯卦之策数与一岁之日相比拟。不过，这还不等于卦气说，因为八纯卦的策数有四种不同的数字，乾是五十四，坤是三十六，震、坎、艮三卦是四十二，兑、离、巽三卦是四十八，

① 详见本篇《易象源起论》。

② 参拙著《从巫术到数术》第六章第四节。

按一策数配一日去配一岁之日，其结果显然是不规则的。但这并不妨碍以此为基础进行八卦与年岁的规则配对，因为这里事实上提出了一种观念，即八卦之策数与一岁之日是基本相同的。

《系辞传》中还有以六十四卦策数与一岁三百六十五日四分度之一相比拟的记述。在前引文字后，紧接着说“二篇之策，万有一千五百二十当万物之数也”。二篇指《周易》上下经，后面的万有一千五百二十，一般认为是六十四卦的总策数。六十四卦含三百八十四爻，阴阳各一百九十二。以往的学者，直接用一百九十二乘以三十六，加上一百九十二乘以二十四，得万有一千五百二十。这里又等于认可了乾之策即为阳爻，坤之策即为阴爻，而不顾《乾凿度》的阳策九、阴策六的说法。这样讲当然也是不对的，并且，这样讲掩盖了一个重要信息，即以六十四卦之策数与三百六十五日四分度之一相比拟的观念。

为什么说这里面蕴涵着这个信息？笔者是从其用六十四卦之策数乘以四看出来的。六十四卦合三百八十四爻，阴阳各一百九十二，阴阳策数之和为十五，一百九十二乘以十五，得两千八百八十，这是实际的二篇之策数，万有一千五百二十是此策数的四倍。为什么要乘以四？或以为用二篇乘以四，是为了合于万物之数，乘以三不足万，乘以五则逾万远，乘以四是最合适的。这当然是有可能的。笔者以为，用六十四卦策数乘以四，主要是为了解决一岁之日有四分度之一的余分问题。

看下面紧接着的文字，“是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”。用“是故”起句，说明这句话是紧接着上面两句话来的，“四营而成易，十有八变而成卦”，是讲六画卦的产生。“八卦而小成”，八卦在这里应该是八个六画卦，当指八纯卦。小成的意思不好理解，笔者以为是指前面八纯卦所当之岁为三百六十日，而一岁实际为三百六十五又四分度之一日，所以说是小成。“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”，是讲八纯卦演变为六十四卦，天下之事就可以完全囊括其中了。这里的意思也很含糊，为什么有了六十四卦就可以穷尽天下之

能事？这里应该是与小成相对而言的，而天下之能事均在一岁之内，所以一岁圆满，万物的生长收藏也就结束了。这样来看以二篇之策乘以四的问题，由于六十四卦与完整的一岁之日相比拟，而一岁有四分度之一的余分，乘以四则可以解决这个挂零的问题。

上述判断，推理的成分虽居多，但并非完全没有根据。《系辞传》中引孔子论易十余条，《系辞上传》中从论中孚九二爻辞开始，《系辞下传》从论咸九四爻辞开始，此二卦在六十卦配七十二候的卦气说中，分别为冬至与夏至所值之卦，刘大钧先生以此为据，认为《系辞传》中已经有了卦气说^①。尽管《系辞传》引孔子所论的十余卦并没有完全按卦气说中的卦序排列，但中孚与咸分别居上下篇所论各卦之首这个现象确实值得注意，这至少可以说明，编《系辞传》对此二卦的认识与孟喜对此二卦的认识相近。试图以六十四卦配岁的想法当时应该已经存在。如果这个判断可靠，上述用六十四卦与一岁之日相比拟的观念在《系辞传》中已经有了，汉代的卦气说，像孟氏的六日七分说，只不过是一个计算问题。

第三节 易家候阴阳灾异学说溯源

现在讨论孟、京易学第二方面的内容，即灾异学说在思想上与《易传》的关联。

灾异学说，很早的时代即已存在，比如《山海经》中记载了一些物的出现，与天下祸福的关联，笔者曾将其与易象理论联系起来。这种观念发展到春秋时代，就是所谓“天事恒象”的观念。从观念的角度判断，孟、京易学中的灾异学说较之有了进一步的发展，并且在方法上有了所谓候阴阳灾异的方法。先谈观念的进步。

以往的灾异学说都是先有预示灾异的物象或天象出现，人根据物象或天象提出相应的对策。孟京的灾异学说除了保留了这种学说

^① 刘大钧《卦气溯源》，《中国社会科学》2000年第5期，又收入刘氏著《周易概论》（增补本），四川出版集团2008年。

外，还提出了新的学说。比如，《汉书·五行志》引《京房易传》，“石立如人，庶士为天下雄。立于山，同姓；平地，异姓；立于水，圣人；于泽，小人”^①。这是根据物象来推断人间的事情，是旧的灾异说。新的学说，是根据人的不合理的行为来推断自然界中所发生的妖异的原因。比如《汉书·五行志》引《京房易传》，“专征劫杀，厥妖乌鹄斗”，“辟退有德，厥咎狂，厥妖水鸟集于国中”^②。在这种学说中，除了天人相关联的思维外，较之以往的灾异学说，人对于自然的能动作用得到了肯定。人的不适当的行为会引发自然系统的紊乱，这是以前的灾异说所没有的。

这种新的灾异说，与《易传》中的一个观念相关，笔者称之为“应象论”，也就是《大象传》所讲的“天行健，君子以自强不息”那些内容。过去，人们面对异象，是用宗教式的禳除方式来阻止其所预示的人间祸福的发生，比较理性一点的人则对异象不予理睬。《大象传》则提出了另外一种应对态度。毫无疑问，六十四卦之象，有吉有凶，但《大象传》的内容一概应之以积极的修身养性的态度。如果，我们把《大象传》所述内容理解为一种模式，将其放到社会上人事与自然的关联的层面上去理解，那就意味着，不论面对的是吉象还是凶象，人都应该以积极的修身养性的态度去回应。这个想法，在汉代社会确实是存在的。从这个观念去观察孟京易学中所出现的新的灾异学说，它不过是把这个模式颠倒过来，人的任何失德的行为，都会导致灾异的发生。实际上还应该有另外一种观念，即人主有德，自然就会报之以吉象。这是两汉的历史上以祥瑞颂德的观念基础。

笔者之所以将孟京易学的新的灾异学说与《大象传》相联系，还在于二者在表述形式上存在相似性。《大象传》的表述形式分三段，第一部分是卦象，第二部分是卦名，第三部分是君子的应对。从《汉书·五行志》引用的《京房易传》看，大部分内容的表述也

① 中华书局标点本《汉书》1400页。

② 《汉书》1416页。

包含三部分内容，第一部分是人的行为，第二部分是这种行为的名称，第三部分是灾异之象。比如，“祭天不顺，兹谓逆，厥异日赤，其中黑。文善不予，兹谓失知，厥异日黄”^①。这里“祭天不顺”是人的行为，“逆”是其名，后面的“日赤，其中黑”，则是祭天不顺所引发的自然异象。在古代的讲灾异的文献，少有赋予某种象以名称的。在数术文献中，名也只是给那些有实的事物，比如，马王堆帛书《彗星图》，列出了很多不同形体的彗星，并给出名称，对于自然之象，一般不给以名称，《京房易传》的这种表述，笔者认为，与《大象传》存在关联。

现在看易家候阴阳灾异的方法。以前的灾异学说都是以观象为基础，僖五年《左传》记载鲁公“既视朔，遂登观台以望，而书，礼也”，又说“凡分至启闭，必书云物，为备故也”。鲁公登台以望，当是礼仪性的观象，这种行为本身是以灾异学说为基础的，所谓“为备故也”，就是要从天上的云物之象判断人世间将要发生的祸福。这里值得注意的是，当时的观象，已经有了系统化的理念，这个系统建立在年历的基础上。所谓“分至启闭”，前人注释以为是二分二至与四立，这是建立在回归年的基础上的。

古人认为，自然界奇异的物象属于阴阳之事，僖十六年《左传》记载：“十六年春，陨石于宋五，陨星也。六鹢退飞，过宋都，风也。周内史叔兴聘于宋，宋襄公问焉，曰：‘是何祥也？吉凶焉在？’对曰：‘今兹鲁多大丧，明年齐有乱，君将得诸侯而不终。’退而告人曰：‘君失问，是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人，吾不敢逆君故也。’”宋襄公的问题是建立在灾异观念的基础上的，周内史也据之作了回答。但周内史又跟别人讲，那些物象是阴阳之事，不关吉凶，这又是理性的态度。

从周内史的回答可以找到易家候阴阳灾异出现的线索。灾异学说本身是根据奇异物象来判断吉凶，先有象，后有吉凶。周内史将物象之事归诸阴阳，在他或是从认识奇异之象的起因出发，但对于

^① 《汉书》1508页。

善推阴阳消息的易家来说，这无疑为系统认识奇异之象，发现奇异之象背后的规律开启了一条门径。阴阳变化虽然复杂，但有六十四卦的变化模式，发现其背后的规律，易家是有信心的。加之前“凡分至启闭，必书云物”所积累的系统性的材料，易家创立独特的候阴阳灾异学说，只是一个时间问题。根据晋人发掘的战国魏王墓中所出土的竹书有《阴阳说》以及《易繇阴阳卦》，易家关注阴阳之事，至少战国时期已经出现，并且已经有了著述。虽然其内容无法得知，但可以推测，其与孟喜所得《易家候阴阳灾异书》应该属于同类著作。

时代略早于孟喜的魏相，《汉书》讲他“明《易经》，有师法”，“数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之”。笔者曾经将他的易说作为与时俱进的巫术来看待^①，他所采的《易阴阳》，很可能也属于巫易的发展形态。《汉书》记载了他的奏章的部分内容，中有“东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方。春兴兑治则饥，秋兴震治则华，冬兴离治则泄，夏兴坎治则雹”。这里讲四季各有其主事之卦，不能淆乱，否则就会有灾害发生。这里用的是代表四方的四正卦，但在后面的表述中，这四正卦又具有阴阳时气的特征，春季之所以不能兴兑治，因为兑是西方之卦，象征着秋季的杀气。这使我们想起《淮南子·天文》中关于五子的一段记述，“甲子气燥浊，丙子气燥阳，戊子气湿浊，庚子气燥寒，壬子气清寒”，后面还有五子互相干犯所引起的灾异，不具引。将其与魏相所论进行比较，二者显然属于同一性质的学说。《汉书·艺文志》六艺略易类中有《古五子》十八篇，李学勤先生将其与《淮南子·天文》相挂钩^②，现在看来这个判断是有道理的，因为它的性质与易阴阳的性质接近，正合《汉志》班氏自注，“自甲子至壬子，说易阴阳”。

由上论述可知，魏相所习之《易阴阳》中包含灾异的内容。《史记·太史公自序》讲到阴阳家，“尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，

① 见拙著《从巫术到数术》第六章第四节，山东人民出版社2008年。

② 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书社2006年，166—168页。

使人拘而多所畏，然其序四时之大顺，不可失也”。从这节文字看，阴阳家的核心主张是强调四时之顺，四时之间不可相互干犯，否则就会发生很多灾害，所以阴阳家会列出很多禁忌，使人多有畏惧。易阴阳是阴阳之术的一种，从魏相的论述看，它也符合太史公所归纳的阴阳家的一般特征。这样来看孟喜所得的《易家候阴阳灾异书》，虽然在儒家长传的谱系中属于异数，但在从战国到西汉中期整个易学发展的大背景中，它并不算是一部很怪异的或者说是一部创新性的著作。可以认为，这部书，它属于易学传承的另一支谱系，而这个谱系没有为史书所记载，正如我们不知道魏相习《易》的老师是谁。

从上述讨论不难看出，孟京易学的源头应该到战国时代去寻找，它不是在汉代才出现的新形态。他们与儒家所传的易学不是前后发展变化的关系，而是并行发展的关系，只不过，他们之前的传承谱系与过程不如儒家的那样显得相对清晰。

第四节 巫易数术化与孟京易学

如果把孟京易学放到从巫术向数术转变的更大的学术背景中，也许可以更好地理解这种易学形态的地位与意义。在进行具体讨论前，需要重申的是，这一支易学不属于《周易》的学术发展谱系，尽管像孟喜从田王孙所学是《周易》，但他后来所研习的易家候阴阳灾异书已超出了《周易》的范围；尽管京房易学中有《周易》爻学的内容，如八宫说、五行说，但其最突出的内容是讲灾异。《周易》是不讲灾异的。本文题目中的《易传》，也不尽是反映《周易》的易说，而是总三易而论，其中不乏就《连山易》或《归藏易》而发的议论。《易传》是三易合流的体现。至于孟、京易学，严格地讲，也是三易合流后的产物，但就其学说的主流来说，它是由巫易发展而来，而《周易》是史易。

将孟京易学视为巫易经历数术化后的发展形态，仍然可以从它两方面的内容来看。以卦配历，具体说就是卦气说，笔者曾经将其

视为运用祈生巫术的易说经历数术化后出现的新易说^①。所谓以卦主气或领气，仍然认为卦具有神秘性，只不过这种神秘性已经被格式化，被限制在特定的时空的范围内。京房易说虽然增加了不少内容，但其学说的基干仍然是以卦配历。从另外一个角度讲，卦气说在内容上毕竟不同于以前的运用于祈生巫术的易说，这个内容是各种巫术、宗教在东周秦汉时代的形态转变过程中出现的共同主题。可以举两个例子来见证这个主题。

马王堆帛书《刑德》乙篇中有这样一段文字：

雷公发气，乡[有雷]死者，暴风雨至，[大音毋雨，尉有央]。

[丰]隆发气，至大音不雨，司空起土攻，雨，吉。

风伯发气，至刑德不雨，岁有暴乱，疾风伤岁。

雨师发气，岁有米，至刑德不雨，岁[仓毋]实。

德[发气，大音]雨之稼税，雨吉。不雨，兵起在军，战。

刑发气，至[德不]雨，兵[起]在军，战，雨吉。

大音发气，不雨，兵起，在军军益，雨吉。

这是一段占文，是根据不同的发气神明来判断将出现的情况。发气，应该是指这些神明主岁，与以卦主气性质相同。不过这里没有讲到这些神明在一岁中的分工情况，它应该是配合帛书“刑德游九宫”之图进行占卜的，那里面有各神所司之日。

《淮南子·天文》中也有一段讲神明主岁气的文字：

季春三月，丰隆乃出，以将其雨。至秋三月，地气不藏，乃收其杀，百虫蛰户，静居闭户，青女乃出，以降霜雪。行十二时之气，以至于仲春二月之夕，乃收其藏而闭其寒。女夷鼓歌，以司天和，以长百谷禽鸟草木。孟夏之月，以熟谷禾，雄

① 参见拙著《从巫术到数术》第六章第四节。

鸠长鸣，为帝候岁。

这里一岁之气只有两个神明掌管，“行十二时之气”，与“发气”意义相近，都是主岁气之义。

《淮南子·天文》中还有北斗所指、刑德七徙、十二律、五子等配气的叙述，从配气有这么多种形式来看，卦气说不过是配气的又一种形式而已。从这个角度来看，卦气说不大可能是西汉中期才出现的学术形态，而应该是战国时代兴起的数术之学中的一种。回过头看《系辞传》中所出现的以八卦及六十四卦策数与一岁之日相比拟的观念，也不过是那个时代大背景下特定观念的一种具体的表现形式而已。

孟、京易学的另一组成部分，即候阴阳灾异之学说，与以往的灾异学说相比，其经历了数术化的特征也十分明显。从形式上看，《汉书·京房传》讲，“其说长于灾变，分六十四卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验”。这种六十四卦更直日用事的形式，其系统化格式化的特点是很明显的，符合数术的一般特征。从具体的占验方法来看，其用风雨寒温为候，风雨寒温是阴阳的具体表现形式，其用阴阳消息的理论解释物象也是很明显，这应该是这种新的灾异学说自出现之日起就具备的解释理论。阴阳五行原理是数术操作的基本规则，用阴阳原理来解释物象的灾异学说也可以理解为一种数术。

这里不妨看一则京房讲灾变的具体事例，从而对其运用阴阳原理解释灾变的学说有更直观的了解。京房被外放为魏郡太守后，在赴任途中给汉元帝上疏，第一件是这样的：

辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息。臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧。守阳平侯凤欲见未得，至己卯，臣拜为太守，此言上虽明下犹胜之效也。臣出之后，恐为用事所蔽，身死而功不成，故愿岁尽乘传奏事，蒙哀见许。乃辛巳，蒙气复乘卦，

太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。己卯、庚辰之间，必有欲隔绝臣令不得乘传奏事者。（《汉书·京房传》）

按照孟康的解释，文中的太阳、少阴都是具体的直日之卦，这里，它们象征着所言之事中的皇帝及权臣。所谓蒙气，笔者理解是当时京房日常所观察的气象之一种^①。通过自然之象与直日之卦之阴阳的互动，再将直日之卦与具体的事情相挂钩，就可以预测事情发展的走向。这已远远超出了以往简单而直接的“天事恒象”的理论，是一种很精致的灾异学说，应该说是一种数术。

如果观察战国时代兴起的数术，很多内容其实都可以理解是为讲灾异，仍然以《淮南子·天文》所载数术为例。《天文》中有这样一节文字：“岁星之所居，五谷丰昌；其对为冲，岁乃有殃。当居而不居，越而之他处，主死国亡。”这里所观之象是岁星的位置。按照古人的理解，岁星每年有它所应居的位置，如果所处位置正常，其所对应之国五谷丰昌，而处于其所对冲位置的国家则年岁有殃。如果位置不正常，其所当居之地所对应的国家主死国亡。这实际上就是根据岁星的位置来言灾异，只不过其周期比较长，变化很少而已，不像京房所言，几乎每天都会有变化，甚至一日之中都会有变化。这是它与一般数术之学的差异。

当然，数术之学中也有变化多端的门类，比如云气之占，其复杂程度要远远超过前面引用的岁星占^②。这样来看孟京易学中的灾异学说，也不妨将其理解为战国以来兴起的数术的一种，是旧的灾异学说数术化的表现形式。

① 关于蒙气，可以参考惠栋的《易汉学》卷五“蒙气”。

② 云气占是属于旧的灾异学说还是应归入数术，还有待于细致的研究，主要是看其解释的理论是新还是旧。从前文的叙述看，凡分至启闭必书云物，这意味着这样的观察到战国时代已经持续了几百年，必定积累了相当的资料，这样，依据经验判断吉凶的可能性就很大，而不一定根据阴阳理论来解释云气之象，这算不算数术就有待讨论。这里是根据学界一般的意见将其归入数术。

综上所述，汉代象数易学中的孟、京易学，属于与儒家易学并行发展的另一派别的易学，它肇端于战国，是战国时代所兴起的数术之学在易学中的体现。它的学术思想可以在《易传》中找到源头，它的具体内容则与战国时代的其他数术具有相同的主题。它不是易学别支，而是易从巫术向数术发展过程中必然出现的形态。

结 语

今人论《周易》学术，每谓其有象数与义理二派，其中象数一派，以取象说为据，所取之象为乾天坤地震雷巽之类。这是对三易融合以后《周易》学术的概括，早期《周易》学术的面貌并非如此。

易有三义，变易、不易与简易。就字面意义来说，后二者的思想内涵有相近之处，皆有平静的意象。变易则独标动义，易之本义正在于此。三易之名，《连山》《归藏》都蕴涵着平静的韵味，唯《周易》以“易”为名，其崇尚变革之意，灼灼可见。与前二易相比，《周易》独重爻义，为三百八十四爻一一系辞。《系辞传》说“鼓天下之动者存乎辞”，又说“系辞焉而命之，动在其中矣”，《周易》崇尚变革的思想正蕴藏在三百八十四条爻辞之中。“观象系辞”，所观者，爻象也，非卦象也。

物象之义，其源甚古。在人类的童年时期，语言不成熟，文字未发明，大千世界无不为象。世界一切都在混沌之中。然人类的知性，注定先民要走出混沌。无数个日日夜夜，日月往来，寒暑交替，在先民的脑海中烙下了阴阳元初的印象。这是人类智慧的第一道曙光。随着知性的发展，我们发明了符号，创造了文字，元初的阴阳印象也衍变而为六十四种卦象。“易者象也”，六十四个符号中浓缩了先民关于阴阳之象的全部的认识。然神创意识笼罩下的知性无法祛除六十四个符号上所附着的神的印记。今日还能见到的早期六十

四个卦名中，有不少径用神名：荧惑、大明，当为日月星辰之神；耆老、恒我，当为人神^①。

如果伏羲观万物而作八卦之说是事实，按理说，六十四卦名应该是对六十四卦象的描述。但从现在看到的卦名看，能够理解是对卦象直接描述的大概只有乾坤二卦。卦名起于《周易》之前，爻辞自《周易》始创，从爻辞的内容看，绝大多数爻辞是根据卦名剖分而来。卦名非象，爻辞焉能有象。

然取象之论并非臆说，其自有演变的轨迹与能够成立的文化心理因素，只不过其初与《周易》不相涉。以卦象解释卦爻辞始自春秋，而春秋正是三易开始融合的时代。以取象之说论《周易》，非《周易》本义，并且掩盖了《周易》的真正价值。这是我们研究早期易学史、探讨三易源流所得的第一条启示。

二

研究早期易学史第二条启示，涉及对整个易学史的认识。

中国经学史中有所谓汉、宋之别，总体上讲，汉人讲训诂，宋人讲义理，但具体到特定的门类，汉宋之别的表现各有不同。就易学来说，汉人讲象数，宋人讲义理。此仍就其大概而论，若再细数，汉人也不尽讲象数，若费氏易，但以彖、象、系辞十篇解释经文而已；宋人也不尽讲义理，其所论图书之学，于汉人象数之学外，可谓独树一帜。后人论学，于此学术流变，往往名之为新形态新发展，于其学术之根本少有留意，此简单线性历史观之弊端，吾辈所当深戒。

李学勤先生不止一次地提到，宋学，在某些方面，有时比汉学更近于先秦。宋学之接近先秦，笔者以为，与他们有意识地接续道统有关，而在宋代，确实还可以看到不少先秦流传下来的书。然汉

^① 所举皆为《归藏》卦名。前三个见马国翰《玉函山房辑佚书·归藏》，最后一个见王家台秦简《归藏》。

代从时间上毕竟可以说是紧接着先秦，其文化固然受到了秦楚之地域文化的影响，但古代学术并没有因为政权的更替而改变其发展的方向。孔子所创立的儒家的学问，固然受到了汉政权的支持，由巫易发展而来的数术易，如京氏学，同样也受到了朝廷的重视。并且，儒家思想在汉代的发展形势，即董仲舒的儒学，也受到了数术灾异思想的影响。再联系到谶纬之学在汉代的勃兴，汉代学术中所谓非理性的一面实是古代学术的自然发展，汉代的象数易学也不例外。

可以认为，汉、宋之学，其萌芽皆孕育于先秦。孤立地看，它们属于两种不同的学术范式，而如将它们放到整个中国古代学术中看，它们不过是先秦学术不同侧面的展开。就易学而论，先秦有三易，经孔子的融合，又别生义理一派。汉、宋之学，大致都可以从中寻找到根源。象数易学的发展所以先行于义理派易学，在于象数易学的发展符合易学从巫术到数术发展的内在线索。虽然孔子对这个民族文化学术的传承做出了关键性的贡献，并开辟了新的学术发展空间。但这种学术的传承发展需要有“虽无文王犹兴”的人来担当，不是学术的自然发展状态所能维系。宋代恰恰有一批这样的人，宋学的出现，绝非偶然。

对汉、宋之学的思考，有助于我们对整个古代学术，包括易学，进行整合性的反思。自古以来，中国学术即有融百家于一体的传统，这在早期易学发展史中也有体现。早期易学固然有三个流派，但东周以后，尤其是孔子论易之后，三易的发展出现融合的倾向。《易传》论易，三易不别，其中所论内容，以《周易》为主，又兼及《连山》《归藏》。这种倾向的出现，与从宗教向哲学的人类精神发展的普遍现象联系在一起。易虽有别，然有八经卦、六十四别卦则一，以此为基础进行哲学反思，三易之上，又别生一超越的易学之体，此后的不同的流派，便成为易学之体的不同表现形式。整个易学的发展可以用一体多相来概括：汉代易学是一种面貌，其突出点为象数；宋代易学为另一种面貌，其突出点为义理。前面讲的《周易》的象数与义理也可以说是对此易学之体的描述。

这种易学之体，也可以用来观照三易融合之前的易学发展史。

所以，整个易学的发展，既可以说是历史的，又可以说是哲学的。易学史上的不同流派，反映了先民知性在不同历史时期的发展水平，这是其具有历史性的一面。从另一方面来说，这些不同的侧面，又都根植于先民的知性之体中，是易学之体在不同的历史时期的不同呈现。这些不同呈现，简而言之，不外神秘与理性二途，远古先民的方式是神秘的，周人的方式则渐趋理性。易体的形式在这里并不重要，它不过是先民知性之体的象征，是先民知性发展的载体。易者，知也。

后 记

这本书是由两本小书组合而成的，内容基本保持了原来的样子。后记原先也是写了两篇，现将它们并于一处，文字照旧。

我是学历史出身的，从本科到博士，一直都是在历史系。大学时为了考研，曾苦读过《辩证唯物主义与历史唯物主义》教材，并且似懂非懂地读过一些哲学书籍，但一直到今天，感觉自己于哲学仍是门外汉，只不过思维逻辑性略强一些。因为师从李学勤先生读博士学位，对出土的简帛材料比较重视，又正赶上郭店楚简热，再加之对于《论语》、《孟子》比较熟一点，所以陆续写了一些思想史的文章，主要集中在思孟之间，于是有了现在这本书。

本书的完成历时八年。这样一本小书写八年，有点夸张，但如果从本书第一篇文字的写作算起，到今天，确实已过去八年。这实际上是我八年来断断续续研究早期儒家的一个总结。原本没有想到可以作为一本书来出版，最近半年，发现这些文章都是围绕着早期儒家弘道的两条线索展开的，并且不同程度地涉及神秘主义的问题，觉得可以结集成为一本研究专书。我自己也想尽快结束这一方面的研究，又没有耐心一篇一篇去投稿，于是加写了导论与结语，当作一本书来处理，这样也便于学界了解我的工作。

八年中，我曾经将其中的几篇陆续向一些刊物投过稿，但都没有被采用，也幸而没有被采用，否则我是不会不断地对这

些文章进行修改的。事实上，有些文章从初写到今天定稿，已经改得面目全非了，最明显的就是关于“思孟五行”那一篇。关于这个题目，我曾有两篇文字在“简帛研究”网上登过，内容完全不同。此次结集，又做了最后的修改。关于《中庸》的那一篇，也是数易其稿，现在看到的这篇中的二、三部分，都是新写的。

必须交代的是，书中的《五行与神秘主义》是在翻译罗浩（Harold Roth）关于《内业》的专著《原道》的主要章节后，受到启发而写成的。

以上为上篇后记，写于2008年6月30日。下篇的后记写于2008年11月7日，如下：

这本小书是在极为艰难的条件下完成的，我只能利用自己有限的藏书以及山东省图书馆有关易学方面的书进行工作，现在，连省图的书也没法利用了。好在这本小书是在已完成的《从巫术到数术》的基础上展开工作的，条件简陋，但进展却是十分顺利，前后只用了三个月的时间。

阅读这本小书，不难发现，以思考为主导的特点很明显。对于早期易学史来说，尽管已经有了比较多的出土材料，但要想写好早期易学史，条件并不成熟。就以本书来讲，中心问题是三易问题，但从资料储备来看，明显是不充分的，《连山》据桓谭讲有八万言，现在能看到的仅数条而已。《归藏》虽有了出土的竹简本，但与传世的不完整的《归藏》相比，它仍然是不完整的。只有《周易》的条件比较好一点，有多种本子。所以，要说本书的研究很信实，是不准确的。

不过，材料少并不意味着无法展开工作，与对材料的需求相比，我更重视寻找可以使思考深入的线索。一条可靠的线索可以帮助我们拓宽材料搜集的范围，深化对历史的认识。这本小书就是因为《从巫术到数术》已得线索的基础上进行工作，

所以才能进展顺利。这个线索就是易学从巫术到数术的发展。作为史易的《周易》则包含两条发展方向，一是向义理的方向发展，一是向数术的方向发展。有了这个基本线索，一些疑难问题便迎刃而解。从目前的材料分析看，这个线索是可靠的。

我与易学结缘是从十多年前阅读日本学者金谷治的《易的占筮与义理》开始的，那也是一本小书，但写得很好。我这本小书与那本小书性质不完全一样，若干年后，若有一个学人读到我这本书也说写得很好，那么，我这段时间所遭的罪也就不枉费了。

改革开放以来，伴随着传统文化热，《易经》一直受到人们的推崇。我到山东省图书馆看书，时不时就能看到非学术专职人员在研读《易经》。看来我们中国人都希望能从这本书中获得一些智慧。我是个喜欢思考的人，也就自己关心的问题，结合《易》作了一点思考，记在这里，与大家分享。

我关心的是关于科学的。近代以来，科学成为人类发展知性的主要载体，科学本身似乎成为理性的象征。但对于自赋为万物之灵的人来说，不能将科学视为理性的全部，在科学面前，人的尊严，人的宗教情感，人的文化创造，没有任何地位。毫无疑问，随着科学的发展，神秘的领地越来越小，科学正带领着我们走向茫茫的宇宙。但这是一条不归路，而人类精神发展的历史证明，人的知性生命需要回归。这种回归不是直线的倒退，而是像易为圆体一样，从一个点出发，又重新回归到这一点。这一点中既蕴涵着神秘的因子，又孕育了理性的光辉。只有懂得回归的知性，才能珍视人性的尊严、道德的价值、宗教的可贵与文化的意义。这是《易》给予我们的思考现代文明的启示。我相信，总有一天，我们能创造出一种类似《周易》的有德性的智慧形态的科学形态。

然一切终将在历史中实现，一切终将等待人类的知性去创造。

本书联系出版的过程也十分艰难，这里要特别感谢天津师范大学科研处处长杜勇教授与天津人民出版社的张献忠先生，他们帮我联系了天津古籍出版社的张玮先生，从而使本书得以较快地与读者见面。天津古籍出版社的赵娜女士负责编辑了本书，在整合两书的过程中做了大量细致的工作，谨致谢忱。最后，对李学勤先生在百忙中答应为本书写序，表示特别的感谢。

陶磊

2009年2月6日